

روح الفلسفة في

العصر الوسيط

تأليف

إيتين جلسون

عرض وتعليق

دكتور إمام عبد الفتاح إمام

كلية الآداب بجامعة عين شمس



مقدمة المؤلف

مقدمة

تعرض العصر الوسيط - منذ القرن السادس عشر - لمجالات بالغة العنف؛ إذ اتهمه المفكرون والمؤرخون جميعاً بأنه «عصر ظلام» ووصف واحد من المؤرخين الفكر في العصور الوسطى بأنه كان مقيداً في الأصفاد أو هو «فكر في الأغلال»^(١)، وهي أغلال الكنيسة التي تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعاً: «فلو استثنينا أمثلة قليلة جداً، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن، الذين أسهموا بنصيب في حياة عصرهم الفكرية، كانوا من رجال الكنيسة»^(٢). فرجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً، ولهذا كتبت الفلسفة، حتى ذلك الحين، من وجهة نظر «الكنيسة».

وذهب فريق من الباحثين إلى القول بأن دراسة الفكر في العصر الوسيط لا غناء فيها، ومن أراد أن يدرس هذه الفترة فوقته ضائع سدى، ومن الخير له أن يتخطاها مباشرة إلى عصر النهضة، عصر النور والعلم والعرفان. وذهب فريق آخر إلى القول بأن الفلسفة الحديثة امتداد للفلسفة اليونانية مباشرة، فهي لم تتأثر إلا في القليل النادر بفلسفة العصر الوسيط! وذهب فريق ثالث إلى القول بأن الفلسفة في العصر الوسيط كانت تقوم بمحاولة هي مستحيلة أصلاً وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين؛

(١) وهو ج. ب. بيوري I.B. Bury في كتابه «تاريخ حرية الفكر»
Attistory of Fredeam of thought

(٢) ب. رنل: «تاريخ الفلسفة الغربية». الكتاب الثاني «الفلسفة السكاوليكية».

- ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٦ م - ص ٢.

ان الفلسفة تنتمى إلى مجال البرهان والمنطق فى حين أن الدين ينتمى إلى مجال الوحي والكشف فهما تقيضان لا يجتمعان . !

والواقع أن هذه الهجمات بدأت تخف حدتها تدريجياً نتيجة لما كشف عنه الباحثون من وجود أفكار خصبة داخل الفترات التى كانوا قد أطلقوا عليه من قبل اسم « عصر الظلمات » ، كما أنهم وجدوا الخيط متصلًا بين الفكر اليونانى والفكر فى العصر الحديث . ولئن كانت الفلسفة المدرسية قد اندثرت اندثاراً تدريجياً إبان القرن السادس عشر ثم السابع عشر والثامن عشر نتيجة لإخفاقها فى متابعة تطور العلوم التجريبية ، والنظرة الجديدة إلى المعرفة ، إلا أن تياراً لاهوتياً جديداً قد بدأ فى الظهور منذ أواخر القرن الماضى وبدأ يعمل على إحياء الفكر الفلسفى الدينى الذى ساد العصر الوسيط ويرى أنه من المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط وعلى الأخص القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤) . وهذه الحركة هى التى أطلق عليها اسم التومائية الجديدة . Neo-Thomism . التى يزعم أصحابها أن التراث الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطوراً مشروعاً نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ وأن هذا التراث لم يصبح عتيقاً بظهور الفلسفة الحديثة ؛ ومن ثم فإن عليه أن ينشئ نظرية جديدة للمعرفة تحل المشكلات والمصاعب التى أثرت منذ ديكارت حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التومائية .

ويذهب واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان J. Maritain^(١) . وهو يحدثنا عن أصالة موقف

(١) كان « جاك ماريتان » فى الأصل من أتباع برجسون لكنه هاجم البرجسونية

القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة - إلى تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون في سماء التجربة دون أن يهتموا بالوجود العقلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، وعلى رأسهم ديكارت ، ومالبرانش وليتبر وهيجل .. الخ . أما المجموعة الثانية فهي التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونيتشة وغيرهم ممن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وبين هؤلاء وأولئك يجيء القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك مارتين - فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشري^(١) .

وربما كان من المفارقات العجيبة أن نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني ، قد لا نجد لهم نظيراً من بين تلاميذ أرسطو أو أتباع هيجل ! ولقد كان رائد هذه الحركة محاضراً مغموراً في إحدى مدارس اللاهوت في إيطاليا يدعى ف . بوزي (١٧٧٧ - ١٨٢٤) - وكان من تلاميذه الشقيقان « د . و . س . سوردى » ثم اكتسبت الحركة عدداً من المفكرين البارزين في إيطاليا ، وكان من المؤيدين لها جيوزي بيكي (١٨٠٧ - ١٨٩٠) الذي اعتلى أخوه « جيولنيو كرسى البابوية باسم ليو الثالث عشر

بعد ذلك هجوماً عنيفاً . كما أنه كان سفيراً لفرنسا لدى الفاتيكان من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٤٨ ؛ ثم سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ودرس بجامعة برستون ، وهو في جميع مؤلفاته يصدر عن التومائية الجديدة : وهو يصف التومائية بأنها أصفى وأبقى واشمل وأكمل المذاهب الفلسفية .

(١) والدكتور زكريا إبراهيم هـ المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني ، مقال مجلة تراث الإنسانية العدد ١٠ من المجلد الثالث أكتوبر عام ١٩٦٥ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

Leo XIII عام ١٨٧٩ فمنح تأييده الرسمي لإحياء التومائية واستخدامها للذود عن العقيدة الدينية ولإشباع المطالب العقلية الحديثة .

ثم انتقلت زعامة الحركة إلى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ، وكان المعهد العالي للفلسفة الذي أنشئ عام ١٨٨٩ في بلجيكا تحت إشراف ديزيرييه مرسينييه D. Mercier (١٨٥١ - ١٩٢٦) كان أقصوى مركز للحركة التومائية التقدمية . ثم امتدت إلى الولايات المتحدة الأمريكية وتزايد الاهتمام بالتومائية خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما بـنيويورك (عام ١٩٤٨ — ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً تحت إشراف الأستاذ « بورك Bourke » بجامعة تورنتو . أما في فرنسا فقد مثلها إلى جانب « جاك مارتيان » مؤلف كتابنا هذا : إيتين جلسون E. Gilson الذي حاول أن يبرهن في رسالته للدكتوراه وعنوانها : « الحرية عند ديكارت واللاهوت » على أن ديكارت قد تأثر إلى حد بعيد بالاسكولانية ، وقال عن القديس توما الأكويني - في كتاب له عن التومائية - إنه هو المحرك الحقيقي للفلسفة في العصور الحديثة ، وهو يحتاج بشدة على إهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى بالجامعات ولا يتردد في أن يؤكد « أن من ينظر إلى القرن الثالث عشر بدون تحيز ، يرى أن هذا القرن ليس أقل ثراء في الأبحاث الفلسفية من عصر ديكارت وليبنيز ، أو عصر كنت وأوجست كونت . . »

والواقع أن « جلسون » يعد من أكبر المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط ، إلى جانب انتمائه إلى التومائية الجديدة وإسهامه الفعال في نشاطها - وله العديد من الدراسات عن الفكر الفلسفي في هذه الفترة ، من بينها هذه المؤلفات الآتية :

١ - « دراسات عن دور الفكر في العصر الوسيط في تشكيل المذهب الديكارتي » .

٢ — « مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين » .

٣ — « فلسفة القديس بؤفانتير »

٤ — « التومائية : مدخل لدراسة مذهب القديس توما الأكويني »

٥ — « اللاهوت الصوفي عند القديس برنار »

٦ — « دانتى والفلسفة »

٧ — « روح الفلسفة فى العصر الوسيط .

والكتاب الأخير هو الدراسة التى اخترنا أن نعرضها للقارىء العربى
فهى تشمل أهم المشكلات التى شغلت أذهان المفكرين فى العصر الوسيط ؛
وهى تبدأ بإثارة مشكلة الفلسفة فى العصر الوسيط ، ثم يتحدد معنى هذه
الفلسفة ؛ وأخيراً يعرض للمشكلات الفلسفية اللاهوتية التى اهتم بها فلاسفة
هذا العصر ، وهى المشكلات التى تستغرق بقية الكتاب . ولقد رأينا أن
« نعرض » هذه الدراسة لا أن نترجمها حرفياً ، ذلك لأننا نهدف أساساً إلى
تعريف القارىء بأهم مشكلات هذه الفترة ، وقد يحتاج ذلك إلى أن نضيف
شيئاً أو أن نوضح فكرة كانت غامضة ، أو أن نحذف ما نراه غير جوهري
لعرض الفكرة الرئيسية فى الكتاب ، وأرجو - مخلصاً - أن أكون قد
وقفت فى هذه المهمة ، وأن تفيد المكتبة العربية من هذه الدراسة القيمة .

إمام عبد الفتاح إمام

حلوان فى أكتوبر عام ١٩٧٢

تصـدیـق

التصدير

المحاضرات العشرون التي يتضمنها هذا الكتاب^(١) ، أُلقيت في جامعة أبيردين Aberdeen ضمن سلسلة محاضرات جيفورد Gifford Lectures فيما بين عامي ١٩٣١ و ١٩٣٢ ، ولقد عُهد إليّ فيها بمهمة بالغة الصعوبة : وهي أن أحدد « روح الفلسفة في العصر الوسيط » ، لكنني قبلت القيام بهذه المهمة ، برغم غلبي بضعوبتها ، وزعم أنني أعرف أن هناك فكرة منقشرة انتشاراً واسع المدى تقول أنه بالغاً ما بلغت عظمة ما أنجزته العصور الوسطى في ميدان الأدب والفن ، فإنها لم تفعل شيئاً قط في ميدان الفلسفة. يستحق أن يطلق عليه اسمها أعني أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه « بفلسفة العصر الوسيط » ، ومن ثم فإن محاولة تحديد « روح » هذه الفلسفة لا بد أن يعنى أولاً أن يبدأ المرء بتقديم البراهين على وجود مثل هذه الفلسفة - أو التسليم بأنها لم توجد قط . ولقد وجدت نفسي - وأنا أحاول تحديد ماهيتها ، منقاداً إلى تحديد سمتها الأساسية بأنها فلسفة مسيحية على الأصالة ، وهنا وجدت نفسي وجهاً لوجه أمام مشكلة لها نفس الصعوبة السالفة رغم أنها من مستوى مختلف تماماً وهي ذى : أننا إذا ما أنكرنا وجود فلسفة للعصر الوسيط فسوف تكون فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة مستحيلة . ولا بد عندئذ أن تنتهي هذه المحاضرات كلها إلى هذه النتيجة : إذ الناس يسمون بما أنتجته العصور الوسطى من أدب مسيحي وفن مسيحي لكن الفلسفة المسيحية موضع نزاع وجدال ، غير أننا لا نجد من الباحثين من يزعم أن الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى

(١) - سوف تظهر هذه المحاضرات في جرائد في الترجمة العربية ، وأقد أسدرها جاسون
نفسه في مجلدين في الطبعة الأولى عام ١٩٣٢ .

قد خلقت خلقاً من العدم ، كلا ولا أن هذه الفلسفة كلها كانت مسيحية تماماً ،
مثلاً أننا لا نجد من الباحثين من يزعم أن الأدب والفن في العصور الوسطى
قد خلقا من العدم أو أنهما كانا مسيحيين كلية . ومن ثم فإن الأسئلة الصحيحة
هي أولاً : هل في استطاعتنا أن نكون فكرة عن الفلسفة المسيحية ، بحيث
يكون لهذه الفكرة معنى . وثانياً : ألا يمكن أن تكون الفلسفة في العصر
الوسيطة - حتى عند أكثر أعلامها كفاءة ، مجرد تعبير تاريخي أكثر كفاية .
غير أننا نعني بـ « روح الفلسفة في العصر الوسيط » كما تستخدمه هنا : روح
المسيحية على نحو ما تغلغل في التراث اليوناني ، وتشكل في داخله ثم استخرج
منه وجهة نظر معينة عن العالم ، وهي « وجهة نظر » مسيحية بصفة خاصة ،
صحيح أنه كان لا بد أن تكون هناك « معابد » يونانية ، ومحاكم ومبان
رومانية قبل أن تكون هناك كاتدرائيات مسيحية ، لكن لا يهم مدى
ما يدين به المهندسون في العصور الوسطى لأسلافهم ، ذلك لأن أعمالهم ، رغم
ذئبتهم - متميزة ، ولا شك أن الروح الجديدة التي خلقت فيهم هي نفسها
الروح التي ألهمت الفلاسفة في ذلك العصر . ولكي نرى مدى صحة هذا
الفرض فسوف نفحص الفكر في العصور الوسطى منذ مولده أعني منذ جذوره
الأولى حين تم تطعيم التراث اليهودي - المسيحي بالتراث الهيليني ، ومن ثم
فإن البرهان الذي نحاول أن نسوقه هو برهان تاريخي خالص : وإذا كنا
في حالات نادرة جداً ، اتخذنا موقفاً يغلب عليه الطابع النظري فما ذاك إلا لأن
المؤرخ الذي يؤرخ للأفكار لا بد له أن يجعلها واضحة على أقل تقدير أمام
قرائه ، وأن يبين أن النظريات التي كانت تشبع أسلافنا في الماضي ومنذ قرون
طويلة خلت ، ربما لا يزال من الممكن تصورها حتى يومنا هذا .

الفصل الأول

« مشكلة الفلسفة المسيحية »

الفصل الأول

مشكلة الفلسفة المسيحية

التعبير الذي يرد بشكل طبيعي إلى ذهن مؤرخ الفكر في العصر الوسيط هو تعبير « الفلسفة المسيحية » ، لكنه يثير أشكالات كثيرة ، وإن كنا — فيما يبدو — لن نجد تعبيراً يثير مشكالات أقل مما يثيرها هذا التعبير ، وربما يفسر لنا ذلك السبب في إستخدامه على نطاق واسع وبشكل عام .

لكن ما هي المشكالات التي يثيرها تعبير « الفلسفة المسيحية » أو التي من أجلها قيل أنه يندر أن نجد تعبيراً يمكن أن يكون على هذا النحو من الغموض والصعوبة .. ؟ علينا أن نكون على وعى بادیء ذي بدء بأن المشكالات التي يثيرها هذا التعبير لا تنحصر في أن مؤرخ العصور الوسطى يخطئ إن هو انتزع الفلسفة المسيحية من سياقها التاريخي ، ولم يبرز ارتباطها بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية — كلا ، فلو وضعت المشكلة في هذه الصورة لأصبحت مشكلة تاريخية خالصة يمكن حلها بسهولة بالغة بأن نقول : أننا ليس لنا الحق في أن نعزل أثناء كتابتنا للتاريخ أموراً كانت متحدة في الواقع أو أن تفصل بين تيارات اتصل بعضها ببعض ، والفكر المسيحي ، والفكر اليهودي ، والفكر الإسلامي — أثر كل منها في الآخر وتأثر به كما نعرف . وبالتالي فليس يكفي أن يقوم المؤرخ بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التي تنغلق على نفسها ولا ترتبط بغيرها ، فهذا ما لن تقبله الفلسفة إذ ينبغي علينا ألا ننظر^{*} ، ما نضعه من تحديدات لمنهجنا لا بد أن تكون هي نفسها تحديدات الواقع .

المشكلة التي نشير إليها إذن ليست مشكلة تاريخية وإنما هي تختلف عن ذلك أهم الاختلاف ، أنها تضرب بجذور عميقة في قلب النظام الفلسفي نفسه ، ويمكن أن نصوغها في أبسط صورتها في السؤال الآتي : هل يمكن أن نقول إن عبارة « الفلسفة المسيحية » لها أي معنى حقيقي .. ؟ وهل هناك حقيقة واقعية تقابلها في

التاريخ . . ؟ ولا بد أن يكون واضحاً أننا لا نتساءل هل هناك مسيحيون فلاسفة
أعني مسيحيين تصادف أن كانوا فلاسفة ، ولكننا نتساءل بالأحرى عما إذا كان
هناك فلاسفة مسيحيون ؟ وهو تساؤل يمكن - بالطبع - أن يشار بنفس
الطريقة حول الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية ، إذ يمكن أن نتساءل
هل هناك فلاسفة مسلمون وفلاسفة يهود . . ؟ والمقصود بالطبع هل يمكن الجمع
بين الفلسفة والدين في رجل واحد ، هل يلتقي العقل والوحي على صعيد واحد . . ؟
ونحن جميعاً نعرف أن الدين كانت له أهمية غير عادية في حضارة العصر الوسيط ،
ونحن نعلم كذلك إن اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام أخرج لنا كل منها مجموعة
معيّنة من النظريات التي تجدد فيها الفلسفة والعقيدة الدينية يسيران جنباً إلى جنب
في إتفاق وانسجام أن لم تقل في غبطة وسعادة ، ولقد أطلق على هذه المجموعة من
النظريات لفظ غامض هو لفظ « المدرسية أو الاسكولائية Scholasticism »^(١) ومن
ثم فإن المشكلة هي على وجه الدقة : هل هذه « الاسكولائيات » المختلفة -
اليهودية والإسلامية والمسيحية منها بنوع خاص - تستحق أن نطلق عليها لقب
« الفلسفة » . وما أن نحدد المشكلة بهذا الشكل حتى يبدأ التشكك في وجود
الفلسفة المسيحية ، بل والتشكك حتى في إمكان وجودها ؛ لدرجة أننا يمكن أن
نجد بين شيع الفلسفة المتضاربة والمختلفة فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف - ما
يشبه الاتفاق العام على رفض ما يسمى « بالفلسفة المسيحية » .

فهذا التعبير يصطدم بادىء ذي بدء بنقد المؤرخين الذين لا يناقشون - بطريقة
قبلية a priori - هل من الممكن قيام فلسفة مسيحية في العصور الوسطى أم
لا ، بل تراهم يقررون كواقعة تاريخية أن العصور الوسطى لم يكن لها فلسفة قط .

(١) هي الفلسفة التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها أو تبناها ودافع عنها
خريجو المدارس . وقد كانت كلمة Scholasticus تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس
وعلى خريج المدرسة في وقت واحد . وقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصاً
في فرنسا وألمانيا ، وكانت في معظمها دينية : أمامدارس رهبان ملحقة بالأديرة أو مدارس أسقفية
للتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة .

وكل ما هنالك شذرات متفرقات من الفكر اليوناني تقصالح تصالحاً مؤقتاً مع اللاهوت بطريقة فيها الكثير من التصنع والافتعال .

هذا — كما يقول المؤرخون — هو كل ماخلفه لنا المفكرون المسيحيون ، فهم يستعيرون من أفلاطون تارة ، ويستعيرون من أرسطو تارة أخرى ، وهم يفعلون ذلك في الأوقات التي لا يقومون فيها بشيء أشد سوءاً هو الجمع بين أفلاطون وأرسطو في مركب محال : فهم — كما لاحظ بالفعل جـون أف سالسبورى (١١١٧ — ١١٨٠) John of Salisbury في القرن الثاني عشر — يبذلون جهوداً مضنية للمصالحة بين أموات لم يكفوا قط عن الخلاف وهم أحياء . ويواصل المؤرخون تقديم فيقولون أننا لا نلتقي على الإطلاق بدافع أصيل يثير التفكير يكون مسيحياً تماماً وخلاقاً ومبدعاً في وقت واحد ، والنتيجة هي أن الديانة المسيحية لم تسهم بشيء قط في التراث الفلسفي الذي أنتجته البشرية .

وإذا كان المؤرخون يقررون وقائع تاريخية فإن الفلاسفة يواصلون السير في نفس الطريق ويقدمون لنا السبب — فإذا لم يكن ثمة فلسفة مسيحية قد ظهرت على مسرح التاريخ ، فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة . ويمكننا أن نضع في أوائل من يؤمن بهذا الرأي — الفلاسفة الذين يمكن أن نطلق عليهم اسم : « العقليون الخالصون Pure Rationalists — وموقفهم لا يحتاج إلى شرح طويل لأنه معروف ، هذا إذا لم يكن أثرهم قد امتد وانتشر انتشاراً أوسع بكثير مما نظن عادة . أنهم يؤكّدون — باختصار شديد — أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافاً تاماً من حيث الجوهر بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق . وهؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم اختلافاً واسعاً حول الجوهر الذي يشكل ماهية الدين ، لكنهم جميعاً متفقون على تأكيد عدم انتمائه إلى ميدان العقل ، وعلى أن العقل من جانبه مستقل أستقلالاً تاماً عن الدين . ولما كان نظام العقل وميدانه هو بالضبط نظام الفلسفة وميدانه ، كانت الأخيرة مستقلة بطريقة جوهرية عن كل مالا يكون بذاته متعلقاً بالعقل ، وهي مستقلة بصفة خاصة

عن المسائل الالامقولة irrational التي يطلقون عليها اسم : الوحي . . . Revelation . وإذا لم يكن هناك اليوم شخص واحد يمكن أن يتخيل إمكان قيام علم طبيعة مسيحي ، أو رياضيات مسيحية ، Christian mathematic ولا بيولوجيا مسيحية أو طب مسيحي ، فإن السبب هو أن علم الطبيعة ، والرياضة ، والبيولوجيا ، والطب ، هي علوم Sciences والعلم — من حيث طبيعته ونتائجه ومبادئه — مستقل استقلال تاماً عن الدين ، والحديث عن فلسفة مسيحية هو بالمثل — في رأي هؤلاء الفلاسفة — خلف محال Absurd ؛ وتعبير « الفلسفة المسيحية » تعبیر ينبغي أن نتخلص منه تماماً .

وهناك فريق ثالث — إلى جانب المؤرخين والفلاسفة الخالص — يعارض أيضاً إمكان قيام فلسفة مسيحية ، وهذا الفريق الثالث هو « الاسكولائية الجديدة » أو المدرسين المحدثين Neo-Scholastics . صحيح أنك لن تجد فيلسوفاً واحداً من أتباع الاسكولائية الجديدة يرفض كل علاقة بين الفلسفة والدين ؛ لكننا في الواقع نخدع أنفسنا لو افترضنا أن جميع المدرسين المحدثين يعارضون معارضة مطلقة الموقف العقلي الذي يقفه العقليون الخالص والذي عرضناه الآن تواء ، فعلى حين أنهم يؤكدون صراحة وجود علاقات ضرورية معينة بين الفلسفة والدين ، فإن فريقاً منهم يوافق على مقدمات الحجة العقلية ، كما نجد من بينهم فريقاً آخر لديه الشجاعة الكافية التي تمكنه من قبول النتيجة أيضاً . أن ما يذكركه هؤلاء هو أن نجد شخصاً مسيحياً قد استطاع أن يبني بنجاح فلسفة . ما وهم وإن كانوا يؤكدون أن القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas (١٢٢٥ — ١٢٧٤) — قد أنشأ بالفعل فلسفة (وربما كانت هذه الفلسفة هي المثل الوحيد الذي يمكن أن يقدموه لنا) — لكنها فلسفة أقيمت على أساس عقلي خالص ، ومن هنا يمكن أن نقول أن المدرسين المحدثين يختلفون مع المذهب العقلي في الوقائع أكثر من اختلافهم في المبادئ . وإذا ما كان بينهم أي اختلاف في المبدأ فإنه لا يمس فكرة الفلسفة ، وإنما يتعلق بالمكانة التي ينبغي أن تشغلها في سلم العلوم ، فعلى حين أن الفيلسوف العقلي الخالص يضع الفلسفة في أعلى مكان ويوحد بينها وبين الحكمة في هوية واحدة ، فإن الاسكولائي

الحديث يجعلها تابعة لللاهوت الذى يستحق وحده - كما يعتقد - اسم الحكمة .
لكننا بهذا الشكل نصل إلى فكرة يكتنفها بعض الغموض وينبغى توضيحها :
فالاسكولائيون المحدثون يجادلون الفلسفة تابعة لعلم اللاهوت ، لكنهم يذهبون
فى نفس الوقت إلى أنها تظل مع ذلك تحمل على وجه الدقة نفس طبيعة الفلسفة
التي لا تعرف حكمة أعلى منها ، فكيف يمكن تفسير هذا الموقف . . ؟

لوسألنا مفكرى العصور الوسطى بأى حق يطلقون على أنفسهم اسم الفلاسفة
فسوف تكون لدينا إجابات تختلف فيما بينها أتم الاختلاف . إذ لا شك أن فريقا
منهم سوف يجيب قائلا : إننا لا نهتم باللقب على الإطلاق . وى استطاعتنا أن
نقنع تماما بلقب المسيحي - وهل هناك لقب آخر غيره يمكن أن يكون أفضل منه ؟
ويمكن أن نسوق هنا كثيراً من رجال الدين المسيحي الذين اعتبروا أنفسهم
خصوصاً للجدل والفلسفة ، وعلى رأسهم القديس برنار (١٠٩١ - ١١٥٣)
St. Bernard ، والقديس بطرس دمياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) St. Peter Damian .
ولكن حتى لو أننا نحينا جانباً هذه الحالات القصوى ، فإنه من العسير أن نجد -
باستثناء الرشديون ... Averroistes - من يقبل مشروعية ممارسة العقل ممارسة
فلسفية خالصة وخالية من كل أثر للإيمان . ان وجهة النظر المألوفة على نحو ما ظهرت
فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر - يمثلها أفضل تمثيل القديس أنسلم (١٠٣٣ -
١١٠٩) St. Anselm والقديس بوناڤتير (١٢٢١ - ١٢٧٤) St. Bonaventure
الذان يعلنان بحق أنهما إمتداد للقديس أغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) S Augustine
وهما يعتبران ممارسة العقل الخالص ممكنة - وهل يمكن أن يشك أحد فى ذلك
بعد أفلاطون وأرسطو ؟ - لكنهما لا ينظران إلى الموضوع من زاوية تعريف العقل
بل من زاوية الشروط والأحوال الفعلية للوقائع التي يمارس فيها العقل نشاطه . إن
هناك واقعة فعلية موجودة وهى أنه بين الفلاسفة اليونان وبيننا هناك الوحي
المسيحي ، وهذا الوحي قد عدل وغير بعمق فى الظروف التي على العقل أنه يعمل
فيها ، فما أن يصلك هذا الوحي فكيف يمكن لك أن تتفلسف كما لو لم تكن قد
سمعت عنه قط ؟ إن أخطاء أفلاطون وأرسطو هى على وجه الدقة الأخطاء التي يقع

فيها العقل الخالص. وكل فلسفة تزعم أنها يمكن أن تكفي نفسها بنفسها سوف تقع مرة أخرى في هذه الأخطاء عينها ، بل ربما تقع في أخطاء أخرى أشد سوءاً. لدرجة أنه من الآن فصاعداً ستكون الطريقة الوحيدة المأمونة هي أن تتخذ من الوحي مرشداً لك ، وأن تبذل جهداً في فهم مضمونه - وهذا الفهم لمضمون الوحي سوف يشكل الفلسفة ذاتها - أعني أن الفلسفة سوف تصبح «الإيمان الذي ينشد التعقل *Fides quaerens intellectum* - وهذا هو المبدأ الأساسي للفكر النظري في العصور الوسطى كلها. لكن أليس ذلك مجرد خلط فحسب بين الفلسفة والدين .. ؟ وإن كان كذلك ، ألسنا نغامر في هذه الحالة بتدمير الفلسفة نفسها تدميراً تاماً .. ؟

إن هذه الأسئلة تلقى الضوء على موقف المدرسين المحدثين الذين عرضنا لهم منذ قليل : فقد شعر فريق منهم بهذا الخطر وأرادوا تجنبه ، لهذا رأوا أنه من الضروري أن يتبنوا - ولو جزئياً - موقف خصومهم ، فسلموا بالمبدأ ثم شرعوا بعد ذلك في بيان أن العصور الوسطى لا يمكن أن تفاخر بفلسفة حقة جديدة بالفعل بهذا الاسم اللهم إلا بفلسفة القديس توما الأكويني ، أما القديس أنسلم ، والقديس بوناونتير فهما يبدآن من الإيمان وينطلقان على تفسيرها مجال اللاهوت . أما الرشديون فهم - من ناحية أخرى - يغلطون على أنفسهم مجال العقل الخالص دون أن يلتزموا بالتأرجح العقلية بوصفها حقائق ضرورية ، ولهذا يخرجون أنفسهم من دائرة الفلسفة ، أما التومائية *Thomism* فهي وحدها - في نظر الاسكولائية الجديدة - المذهب الذي تستنبط فيه النتائج الفلسفية من مقدمات عقلية خالصة ؛ ويبقى اللاهوت *Theology* في مكانه الخاص في قمة سلم العلوم ، ولما كان يقوم على الوحي الذي يستمد منه مبادئه فإنه يشكل علماً مميزاً يبدأ من الإيمان ولا يستعين بالعقل إلا لكي يعرض مضمون الإيمان أو لكي يحفيه من الخطأ . والفلسفة بغير شك تابعة لللاهوت . لكن لا كانت الفلسفة لا تعتمد على شيء آخر سوى منهجها الخاص ، ولما كانت تقوم على أساس العقل البشري ، وترجع كل حقيقة إلى الوضوح

الذات لمبادئها ودقة نتائجها ، فإنها تصل إلى الاتفاق مع الإيمان بطريقة تلقائية دون أن تجد نفسها مضطرة بأية طريقة إلى أن تشق لنفسها طريقاً آخر غير طريقها الأصلي أو أن تحيد عن طريقها المألوف ؛ إن اتفاقها مع الإيمان يأتي ببساطة شديدة من أنها تصل إلى مجموعة من الحقائق ، والإيمان هو نفسه مجموعة من الحقائق ، ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى فإنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الفلسفة والدين .

ولا شك أنه يبقى فارق أساسي بين الاسكولائي الحديث وبين الفيلسوف العقل الخالص : فعند الأول نجد أن الإيمان موجود بصفة مستمرة ؛ وكل صراع بين إيمانه وفلسفته هو بالتأكيـد دليل على وجود خطأ فلسفي ، وحين يظهر مثل هذا الصراع فإن عليه أن يعيد إختيار مبادئه وأن يراجع نتائجـه حتى يكتشف الخطأ الذي أفسد اتفاق الفلسفة والإيمان . وحتى لو افترضنا أنه لم يصل إلى مثل هذا الاتفاق فإنه لا يقع على الإطلاق في الخطأ الذي وقع فيه القديس أوغسطين والقديس أنسلم حين طلبا منا أثناء بحثهما عن أدلة وبراهين على وجود الله - أن نؤمن أولاً وقبل كل شيء بوجود الله . إن فلسفة الاسكولائي الحديث إذا ما كانت صحيحة فإن ذلك لا يرجع إلى أنها تستند أولاً إلى الإيمان ، بل يرجع إلى وضوحها العقلي . وهو إن فشل في اقناع خصمه فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يحاول بإخلاص أن يلجأ إلى الإيمان لتبرير فلسفته ، وليس لأن خصمه لا يشاركه إيمانه ؛ إن حقيقة فلسفته لا تعتمد على الإطلاق على حقيقته إيمانه .

ما أن تلقى نظرة على فلسفة القديس توما من هذا المنظور حتى تبدأ في الظهور مجموعة من النتائج المدهشة والضرورية في آن معاً ؛ إننا نذكر أولاً وقبل كل شيء تلك الإحتجاجات القوية التي أثارها الأغسطينيون في جميع العصور ضد المحاولة التي تقوم بها التومائية والتي تريد بها أن تجعل المسيحية وثنية كما يقولون . وإذا كان بعض التومائيين المحدثين يفكرون أن تكون الأغسطينية فلسفة ، فإن أغسطيني العصور الوسطى أنكروا سلفاً أن تكون التومائية أمينة أو مخلصـة للتراث المسيحي .

بل أنهم حين يناقشون قضية من انقضائيا التومائية التي يعتقدون أنها موضع شك أو قابلية للنقاش فإنهم يصبغون هجومهم بصبغة ذات طبيعة عامة جداً فتراهم يقطعون في روح التومائية ذاتها ؛ فلو كانت التومائية — على سبيل المثال — مخطئة في مشكلة الإشراق، ومشكلة العلل البذرية Rationes Seminales^(١) أو في مشكلة قدم العالم ، فإنهم يذهبون إلى القول بأن خطأها هنا إنما يرجع إلى أنها أخطأت أولاً في المشكلة الأساسية وهي العلاقة بين العقل والإيمان ، لأنه منذ اللحظة التي رفضت فيها متابعة القديس أغسطين — الذي يعترف من جانبه بأن الإيمان هو الذي يرشده — وفضلت أن تتابع بدلاً منه مبادئ أحد الفلاسفة الوثنيين (بقصدون أرسطو) أو شراحه العرب (يقصدون ابن رشد) فإنها أصبحت غير قادرة على التمييز بين الحق والباطل أو بين الصواب والخطأ . أن العقل حين يلجأ إلى الاعتماد على نوره هو الخالص أو ما ينبعث منه من ضوء طبيعي ، فإنه يسهل جداً على مذاهب هي نفسها كاذبة وزائفة في الواقع — أن تصيبه بالعمى ، وهذا العمى نفسه هو الذي يحجب عنه زيفها .

لكن كما أن من الأغسطينيين من ينظر إلى التومائية على أنها زائفة لأنها ليست فلسفة مسيحية على الإصالة، فإننا نجد أيضاً من التومائيين من يرد على ذلك بقوله أن ذلك صحيح لكن ليس بسبب أنها مسيحية : والواقع أنهم مضطرون إلى مثل هذا الموقف ، لأنه ما أن ينفصل العقل عن الإيمان — من حيث ممارسته العقلية — حتى تصبح كل علاقة داخلية بين الفلسفة والديانة المسيحية متناقضة . فلو أنها كانت فلسفة

(١) العلل البذرية Rationes Seminales

حقاً فإن ذلك يرجع ببساطة إلى أنها عقلانية ، لكنها لو كانت عقلانية فليس ذلك على الإطلاق بسبب أنها مسيحية . وينبغي علينا لذلك أن نختار . ولن نجد فياسوفاً تومائياً على الإطلاق يوافق دلي أن مذهب القديس توما الا كويني يتناقض ن شىء لامع نص الإيمان ولا مع روحه . وإنما سوف نجده يؤكده صراحة أن الاتفاق بين الوحي والعقل هو اتفاق الحقيقة مع نفسها . ولكن ينبغي ألا نندهش إذا قبل بعض التومائين — بغير قلق ولا ضجر — اللوم الكلاسيكي الذي يوجه إليهم الأغسطينيون : أن فلسفتكم إذن ينقصها كل طابع مسيحي أصيل ! وكيف يمكن أن يكون لها مثل هذا الطابع دون أن تكف عن الوجود .. ؟ أن مبادئ القديس توما الا كويني الفلسفية هي نفسها مبادئ أرسطو الوثني أعني مبادئ رجل لم يكن يعلم شيئاً عن أى وحي ، سواء أ كان وحيّاً مسيحياً أو يهودياً . وإذا كانت التومائية قد أخذت بمذهب أرسطو وطهرته وأكملته وجعلته أكثر دقة واكتمالاً ، فإنها لم تفعل ذلك على الإطلاق بالالتجاء إلى الإيمان بل بواسطة استنباط النتائج المتضمنة في مبادئه بطريقة أكثر دقة وصحة مما كان في استطاعة أرسطو أن يفعله لنفسه . وباختصار فإن التومائية إذا ما نظر إليها من منظور الفكر النظري الفلسفي فإنها لن تكون شيئاً آخر سوى المذهب الأرسطي مصححاً بطريقة عقلية ومكتملاً بطريقة حكيمة . ولم يكن ثمة حاجة بالقديس توما إلى تعميم المذهب الأرسطي لكي يجعله حقيقة أكثر مما كان ينبغي عليه أن يعتمد أرسطو لكي يناقشه في الفلسفة ؛ فالمناقشات الفلسفية تدور بين رجل ورجل آخر لا بين رجل ورجل مسيحي فالطابع المسيحي لا دخل له بمثل هذه المناقشات .

والمحصلة المنطقية لمثل هذا الموقف هي السلب الخالص أو الإنكار الكامل لفكرة الفلسفة المسيحية كلها . ومهما كانت غريبة فإن هناك تقرأ على استعداد تام للتسليم بها : فليس هناك فحسب المؤرخون الذين يذهبون إلى أن وقائع التاريخ لا تدلنا على أن المسيحية قد أثرت تأثيراً جاداً في مجرى الفكر النظري الفلسفي أو أنها أضافت جديداً إلى التراث الفلسفي ، وليس هناك فقط الفلاسفة العقلانيون الخالص الذين يذهبون إلى عدم إمكان الجمع بين الفلسفة والدين لاختلافهما في الجوهر

حيث يعتمد أحدهما على العقل والثاني على النقل أو على الوحي — وإنما هناك إلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث هو فريق المدرسين المحدثين الذين يعلنون — صراحة — أن فكرة الفلسفة المسيحية تخلو تماماً من كل معنى .

أننا قد نستفيد من الفلسفة لكي نيسر للناس قبول معتقدات دينية معينة ، ونحن في هذه الحالة إنما نحول الفلسفة إلى علم للدفاع عن الدين . . apologetics . أو قد نوافق على أن يحكم على النتائج العقلية حسب إتفاقها أو إختلافها عن المعتقدات الدينية . ونحن بذلك نلقي بأنفسنا في أحضان اللاهوت . أو ربما نقول — لكي نتخلص من هذه المشكلات — أن « الفلسفة المسيحية » تعنى ببساطة « الفلسفة الحقة » ، لكن لن يكون ثمة مبرر في هذه الحالة يجعل إكتشافها قاصراً على المسيحيين ، بل يمكن عندئذ أن يكتشفها المسيحيون وخصوم الديانة المسيحية على السواء . وقد نقول أخيراً إننا حين نطلق على فلسفة ما لقب « المسيحية » فإننا لا نعنى بذلك شيئاً سوى أن هذه الفلسفة تتفق مع الديانة المسيحية ؛ لكن إذا كان هذا الإتفاق مجرد واقعة فحسب ، وأنه يرجع إلى النمو العقلي الخالص للمبادئ الأولى ، فإن علاقة مثل هذه الفلسفة بالمسيحية تظل خارجية تماماً كما كانت في الحالة السابقة . لكن إذا كان هذا الإتفاق يرجع — من ناحية أخرى — إلى جهود خاصة نبذلها لكي نصل إليه ، فإننا بذلك نعود القهقري إلى علم اللاهوت وإلى علم الدفاع عن المعتقدات الدينية . وهكذا تقع في حلقة مفرغة ، ويبدو كما لو كنا نبذل جهداً ضائعاً في محاولة تعريف فكرة متناقضة بالفاظ واضحة متميزة ، أعنى أن فلسفة ما أو نظاماً عقلياً معيناً يراد له أن يكون في نفس الوقت نظاماً دينياً أعنى أن يعتمد في ماهيته على أمور لا معقولة وظروف غير عقلية . ومن ثم لماذا لا يقلع الباحث عن هذه المحاولة التي لا ترضى أحداً .. ؟ فالأغسطينية سوف تقبل « الفلسفة المسيحية » إذا ما إرتضت نبذ الفلسفة وقنعت بأن تكون مسيحية فقط . والتومائية الجديدة .. Neo-Thomism سوف تقبل الفلسفة المسيحية بشرط أن تتخلي عن المسيحية لتكون فلسفة

فحسب. لكن ألا يمكن أن يكون الأسهل أن تفصل بين هاتين الفكرتين ونسلم العقل للفلسفة وتقيم المسيحية مرة أخرى على الدين .. ؟

حين تتفق ملاحظة الوقائع التاريخية وتحليل الأفكار الفلسفية بهذا الشكل فلا بد أن يكون من العبث أن نبحث أكثر من ذلك عن فرصة أخرى تجعل الفلسفة المسيحية ممكنة . صحيح أن التاريخ لا يقطع بشيء قط وإنما هو يقدم لنا وقائع ومعطيات تاريخية فحسب ، لكن من الصحيح كذلك أن الأفكار تعتمد على هذه الوقائع وأن هذه الوقائع بدورها يحكم عليها على ضوء الأفكار المستخلصة . أن مشكلة « الفلسفة المسيحية » تثير مشكلات متعددة : كيف كانت العلاقة بين الفكر الفلسفي والإيمان المسيحي . ؟ وما هي علاقتهما المتبادلة ؟ ما الذي أعطاه الواحد منهما إلى الآخر ، وما الذي أخذه منه ؟ إن الإجابة عن هذه المشكلات يعتمد — ولو جزئياً — على وجهة النظر التي ننظر منها إلى الوقائع التاريخية ؛ لكن هذه المشكلات ينبغي على أقل تقدير إثارتها لو أننا أردنا أن تكون مناقشتنا حول مفهوم الفلسفة المسيحية قائمة على أسس جادة ، وإذا ما كان لدينا أدنى أمل في تعريف الفلسفة المسيحية على افتراض أن الواضع التاريخي يقول أنها كانت موجودة .

لكن هل الواقع التاريخي يظهرنا على وجودها .. ؟ لقد أنكر مؤرخون ممتازون ذلك أنكاراً تاماً معتمدين على ما تصوروا أنه الطابع العملي للمسيحية في بدايتها والذي يخلو تماماً من كل تفكير نظري كما يقولون .

ولقد بذل هارنوك .. Harnack — كثيراً من الجهد لكن ينشر هذه الفكرة . وتابعه في ذلك مؤرخون وكتاب من ألوان مختلف فيما بينها أتم الاختلاف . وسوف نسوق رأينا في هذه الفكرة بشكل صريح وواضح خلال هذا الكتاب . لكن هذه الفكرة تثير مسألة تهدد بالقضاء يولون من اللعنة

أو الحرمان الدينى على المناقشة بأسرها ، ولهذا فسوف أحاول الآن أن أتخلص منها .

ما الذى يريد أن يقوله كل من يقرر أن المسيحية — منذ البداية — كانت غير نظرية على الإطلاق unspeculative .. ؟ لو كان يريد بذلك أن يقول لنا أن المسيحية ليست فلسفة ، فسوف نقول له : نعم ولاشئ أشد وضوحاً من ذلك . لكن لو أراد أن يقول أن المسيحية حتى فى المجال الدينى الخاص لا تحمل معها أية عناصر « نظرية » أو أنه بذور « تأملية » فإنه بذلك يجاوز ما يسمح له التاريخ بأن يقوله . فأتين يمكن لنا أن نجد مثل هذه المسيحية العملية التى تخلو تماماً من كل عنصر نظرى ؟ أن ذلك يعنى أن تعود القهقري وتتخطى القديس جوستين St. Justin (١٠٣ — ١٦٧)^(١) وأن نمزق صفحات كثيرة للغاية مما كتبه الآباء الرسوليون Apostolic Fathers — من الكتابات المسيحية الأولى . وأن نخذف الرسالة الأولى للقديس يوحنا .. S. John وكل ما ينبع منها من صوفية تأملية إبان العصور الوسطى ؛ وأن تتغاضى عن وعظ وكراسة القديس بولس St. Paul عن النعمة أو اللطف الإلهى Grace التى سينبتق عنها المذهب الأغسطيني ؛ وأن نختصر أنجيل القديس . حنا ، وأن تتجاهل نظرية الكلمة Word التى عرضها فى إفتاحية إنجيله : « فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله » (الاصحاح الأول — الآية الأولى) — بل سوف يكون علينا أن نتجاوز الأناجيل Synoptics وأن ننكر أن يسوع

(١) ثالث ثلاثة يطلق عليهم اسم « المحامون عن الدين » (الاثنان الآخران هما اثناجوراس Athenagoras وثاتيان St-Tatian) ولد القديس جوستين فى ناباس بفلسطين من ابور وثنيين ، وقد ترك فلسطين وذهب إلى افسس واعتنق فيها الديانة المسيحية ثم قصد إلى روان وفتح فيها مدرسة وأخذ يعلم فيها حتى اشتشهد هو وستة من تلاميذه ؛ كتب مجموعة من الكتب منها « احتجاج مرفوع إلى الامبرطور ومجلس الشيوخ والشعب الرومانى والرد على البدع » و « حورما مع ترفيون » يحذو فيه حذو عاورة « فيدون » لأفلاطو .

نفسه قد علم الناس شيئاً عن فكرة الأب الساموئيل ، والإيمان بمساكنة لا تقنى
وحياة أبدية ؛ كما أنه كان يدعو إلى الإيمان بالعناية الإلهية . الخ .

وعلىنا فوق ذلك كله أن نتجاهل أن المسيحية كانت على الأقل في بدايتها
الأولى ترتبط باليهودية إرتباطاً وثيقاً ، وأن التوراة Bible (الأسفار الخمسة
الأولى من العهد القديم) مليئة بكثير من الأفكار عن الله ، والإنسان والعالم ،
والعلاقة بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم ، وعن الحكمة الإلهية .. الخ .
صحيح أن هذه الأفكار لم تكن فلسفية الطابع لكنها لم تكن تحتاج إلا إلى تربة
صالحة حتى تصبح ثرية بالفتاوح الفلسفية . والقول بأن الكتاب المقدس ..
Scripture يخلو من الفلسفة لا يبرر النتيجة التي تقول أنه لا يستطيع أن يؤثر في
نمو الفلسفة وتطورها ؛ وإذا كانت الحياة المسيحية في بدايتها الأولى تشتمل على
عناصر نظرية كما تشتمل على عناصر عملية سواء بسواء — حتى ولو كانت هذه
العناصر النظرية نظرية فقط بالمعنى الديني الخالص — فإن إمكان مثل هذا التأثير
يمكن في الحال تصوره .

وإذا كان التاريخ لا يقدم لنا أية عوائق أو موانع في سبيل دراسة الفلسفة
المسيحية ، فإننا نستطيع أن نضيف أنه لا شيء يجعلها عبثاً محالاً Absurd بطريقة
قبلية apriori من وجهة النظر الفلسفية . لا شيء قط لا من الناحية الفلسفية
ولا من الناحية التاريخية يمنعنا من دراسة الفلسفة المسيحية ولا حتى المشاحنات
العلمانية التي تحدث باستمرار بين بعض الأغسطينيين وبعض التومائيين وتجعلهما
على طرفي نقيض . والحق أن ما يجعلهما على خلاف دائم لا سبيل إلى إزالته والتوفيق
بينهما هو أنهما يعملان — تحت اسم واحد — على حل مشكلتين مختلفتين . إن
التومائيين سوف يقبلون الحل الأغسطيني للمشكلة بمجرد ما يدرك الأغسطينيون
أن العقل عند الرجل المسيحي يتميز تميزاً أساسياً عن الإيمان ، وأن الفلسفة تتميز
عن الدين . ومادام القديس أغسطين يعترف هو نفسه بذلك فإن التميزات (بين
العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين) تبدو أغسطينية تماماً . ومن ناحية أخرى

فإن الأغسطينيّين سوف يقبلون الحل التومائى حين يدرك التومائيون أن العقل عند الرجل المسيحى لا يمكن أن ينفصل عن الإيمان فى مجال ممارسته، وإذا كان القديس توما يدرك ذلك فليس ثمة ما يمنع الفيلسوف التومائى من أن يفعل ذلك أيضاً. وإذا كانت تلك هى الحال فى وضع الفلسفة المسيحية فإننا نستطيع أن نقول — حتى على الرغم من أننا لم نعرف بعد ما الذى تشكّله هذه الفلسفة — أنه لا شىء يبدو متناقضاً فى هذه الفكرة من الناحية النظرية. فهناك على الأقل أساس راسخ نقوم عليه هذه الفكرة وبناء عليه فإنها لن تكون مستحيلة. وأعنى بهذا الأساس الظروف الواقعية الفعلية التى كان لابد لعقل الرجل المسيحى أن يعمل فيها؛ صحيح أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه بالعقل المسيحى وإنما هناك ما يمكن أن نسميه بالممارسة المسيحية للعقل، وهذا ما حدث أبان العصور الوسطى حيث استخدم المسيحيون العقل فى فهم وتفسير النصوص والمعتقدات الدينية. لماذا إذن يتحتم علينا أن نرفض قبلياً *a priori* القول بأن المسيحية ربما كانت قادرة على تغيير مجرى تاريخ الفلسفة حين تفتح أمام العقل البشرى — وبتوسط الإيمان — مناظير جديدة لم تكن تخطر له على بال..؟ ذلك افتراض ربما لا يكون قد حدث بالفعل، لكن ليس ثمة ما يبرر — مع ذلك — القطع بأنه لا يمكن أن يحدث؛ بل أن المرء يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك ويقول: أن النظرة العابرة إلى تاريخ الفلسفة تدعونا بقوة إلى الاعتقاد بأن هذه الواقعة قد حدثت فعلاً.

لن نجانب الصواب لو أننا ربطنا ظهور الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر بتطور العلوم الوضعية بصفة عامة، وعلم الطبيعة الرياضى بصفة خاصة. فهذا العامل هو الذى جعل المذهب الديكارتي يختلف بهذا الشكل الواضح عن ميتافيزيقا العصر الوسيط. لكن لماذا يندر أن يتأمل الباحثون القباين بين الديكارتية وميتافيزيقا اليوفان بهذه الطريقة...؟ هل يمكن أن نقول بطريقة جادة أن الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى كانط، كان يمكن أن تكون على نحو ما كانت عليه، لو لم

يمكن هناك « فلاسفة مسيحيون » ، فيما بين نهاية العصر الهيلنستي Hellenistic (١) ، وبداية العصر الحديثة . . . ؟ والحق أن العصور الوسطى لم تكن عقيمة محدبة في ميدان الفلسفة كما يصورونها ، بل ربما كانت الفلسفة الحديثة نفسها مدينة بكثير من مبادئها المرشدة لتأثير المسيحية الغلاب في هذه الفترة . والفحص السريع للانتاج الفلسفي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، بل وحتى القرن التاسع عشر ، سوف يكشف لنا في الحال عن خصائص يصعب جداً تفسيرها ما لم نضع في اعتبارنا الجهد العقلي العظيم الذي بذل في الفترة التي تقع فيما بين نهاية العصر الهيلنستي وبداية عصر النهضة — أعني في الفترة التي تسمى عادة بالعصور الوسطى .

فلتصفح وعلى سبيل المثال — مؤلفات « رينيه دي-كارت Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠) — أب الفلسفة الحديثة ، والمصباح الممتاز للذكر الخامس الذي كتب عنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر أوكتاف هاملان (١٨٥١ — ١٩٠٧) Octave Hamelin يقول : « أنه يأتي تقريباً بعد القدماء — باستثناء نفر قليل من الطبيعيين — كما لو لم يكن هناك شيء بينه وبينهم سوى الفراغ » . فما الذي ينبغي علينا أن نفهمه من كلمة « تقريباً » هذه ؟ علينا أن نذكر أولاً عنوان كتابه « التأملات في الفلسفة الأولى » : « الذي فيه تتم البرهنة بالدليل الواضح على وجود الله وخلود النفس » (٢) . ثم علينا بعد ذلك أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أغسطين ، بل وبراهين القديس أسلم بصفة خاصة . ولن يكون من العسير على الاطلاق أن نبين أن نظريته في الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الارادة — وهي المشكلة المسيحية الأصلية هذا إن وجدت مشكلة

(١) الحضارة اليونانية عصر « هيليني » وعصر هيلنستي : الأول عصر الحضارة اليونانية في بلاد اليونان ومستعمراتها يوجه عام وهو يبدأ قبل القرن السادس ويمتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان . أما العصر الثاني فيبدأ مع فتوحات الاسكندر ويمتد عدة قرون بعده وهو يشمل مدارس أثينا ومدارس الاسكندرية حتى القرن الخامس الميلادي تقريباً .

(٢) ترجمه إلى اللغة العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين . وأصدرته مكتبة الانجلو المصرية .

(م ٣ — الفلسفة المسيحية)

مسيحية على الاطلاق . و بما كان يكفي أن نشير إلى أن المذهب الديكارتي بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضنة . وخلق كذلك العالم من العدم *Nihilo* ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل ، وهو فعل ضروري لبناء الكون إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد في هوة العدم . وسوف يكون علينا أن نتساءل بعد ذلك عما إذا كان اليونانيون قد عرفوا شيئاً على الاطلاق عن فكرة الخلق هذه . . ؟ والاجابة أن ذلك أمر مشكوك فيه تماماً ، وهذا يعنى أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحي وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة : وأن نشأة الكون عنده *Cosmogony* لم تضاف جديداً من حيث الجوهر بل هى ليست سوى تطور لتعاليم أساتذته من فلاسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بأصل الكون . ثم ماذا عساه أن يكون إله ديكارت هذا الكائن القادر على كل شيء ، ذلك الكامل اللامتناهى ، خالق السماوات والأرض ، الذى خلق الإنسان على صورته ، والذى يحفظ الاشياء جميعاً بفعل من أفعال الخلق المتصل - ماذا عساه أن يكون هذا الاله إن لم يكن هو اله المسيحية على نحو ما نعرفه بكل طبيعته وصفاته التقليدية . ؟ إن ديكارت يؤكد لنا أن فلسفته لم تعتمد على شيء قط من اللاهوت أو الوحي ، وأنه يبدأ ببساطة من تلك الأفكار الواضحة المتميزة التى يكتشفها عقلنا الطبيعى فى نفسه عندما يحلل مضمونه بعناية لكن كيف يمكن أن تتحول هذه الأفكار ذات الأصل العقلى الخالص فتصبح هى نفسها فى كل عناصرها الجوهرية وكأنها تلك الأفكار التى علمتها المسيحية للناس إبان ستة عشر قرناً تحت اسم الايمان والوحي ؟ إن هذا الاتفاق له مغزى هام وهو يوحى بكثير من التساؤلات وهو يصبح أكثر أهمية حين نضيف إلى حالة ديكارت جميع الحالات المماثلة .

فشخصية نقولا مالبرانش *N. Malebranche* (١٦٣٨ — ١٧١٥) تأتي فى المرتبة الثانية إذا ما قورنت بشخصية أستاذه ديكارت . ومع ذلك فينبغى علينا ألا نتجاهله إن أردنا أن نفهم تاريخ المينافيزيقا الحديثة ، لأن نظريته فى عدم امكان البرهنة على وجود العالم الخارجى مع نظريته عن الرؤية فى الله وقوله : « أن كل ما نتأمله يردنا إلى الله » : قد أدى مباشرة إلى مثالية باركلى

(١٦٨٥ — ١٧٥٣) G.Berkeley ومذهب مالبرانش في المناسبات Occasionalism الذي يرى أن المخلوقات ليست عللاً ولكنها هي وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق ، هذا المذهب الذي يفترض مقدماً استحالة البرهنة على الأفعال المتعدية التي يؤثر بها جوهر ما في جوهر آخر ، قد أدت مباشرة إلى النقد الذي وجهه هيوم ضد مبدأ السببية Principle of Causality وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لنرى إلى أي حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش. ولقد كانت تلك لحظة هامة وربما حاسمة ، في تاريخ الفلسفة الحديثة . وعلينا أن نتساءل الآن : من أين كان يستمد مالبرانش فلسفته ومن الذي كان يلجأ إليه يستمد منه العون . . . ؟ لقد كان يلجأ إلى القديس أوغسطين بالقدر الذي كان يلجأ به إلى ديكارت تماماً. صحيح أنه هاجم الاسكولائية — ولقد هاجم ديكارت ربما بقوة أكثر — لكن هذا الفيلسوف الحديث لم يوجه اللوم إلى فلسفه العصور الوسطى لخطأها — كما قد نتوقع — بين الفلسفة والدين . وإنما لامها لأنها لم تكن مسيحية بالقدر الكافي ، فغلطة القديس توما الأكويني — في نظره — هي أنه تابع أرسطو وابن رشد ، تابع فيلسوفاً وثنياً و « شارحه التعس » بدلاً من أن يتابع الممثل الحقيقي للتراث المسيحي ألا وهو القديس أوغسطين . : وليس ذلك نقداً عارضاً للمذهب الاسكولائي وإنما هو طعنة في صميم القلب . ذلك لأن الاسكولائية لو كانت أوغسطينية أكثر لكانت دينية أكثر، ولكانت بالتالي حقيقية أكثر.

ما الذي كان ينبغي أن تكون عليه الفلسفة المسيحية لكي تكون جدرة حقاً بهذا الاسم . . . ؟ عليها أولاً وقبل كل شيء أن تعلى من قدرة الله وقوته وأن تعظم مجده ، فهو وجود Being وفاعلية أو كفاية Efficiency بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده ، وأن كل ما قد تم عمله في العالم فهو من صنعه هو وحده . ومن ناحية أخرى : ماهي الأرستطالية والتومائية . . . ؟ أمها فلسفات الطبيعة ، أعني مذاهب تفترض وجود طبائع أو أشكال جوهرية ، أو كائنات ذوات فاعلية وهي نفسها ناتجة من فعل الأجسام ونشاطها ، أي أنها ليست مخلوقة ، ويمكن بالطبع أن نفهم بسهولة كيف أن مذهباً وثنياً مثل مذهب أرسطو لا بد أن يعزى مثل هذا الوجود وهذا الاستقلال

وهذه الفاعلية والنشاط إلى الأجسام المتناهية ، ولو أنه واصل السير في نفس الطريق وعزا معرفتنا بالأجسام إلى وجودها وإلى آثارها في النفس وانطباعها عليها فليس لنا أن نتدهش من ذلك أدنى دهشة . لكن الرجل المسيحي لا بد له يقينا أن يستلهم طريقاً آخر أفضل من ذلك !

فإذا ما عرفنا أن فعل « يسبب to Cause » يعنى فعل يخلق to Create وأن فعل الخلق خاص بالله ، عرفنا أن القديس توما الأكويني جعل شغله الشاغل إنكار وجود تلك الطبائع أو الأشكال الجوهرية ذات الفاعلية ، لكي يعزو كل فاعلية لله وحده . وأنه حرص على أن يجعل من الله لا فقط أصل أفعالنا بل أيضاً أصل معارفنا سواء بسواء . وباختصار فإن ما لبراننش كان على يقين من أن الفاعلية هي كمال من كمالات الله ، وكذلك الحقيقة ، وفعل الخلق ، والقدرة على كل شيء ، تلك عناصر أساسية في نظره لكل فلسفة تريد أن تكون مسيحية حقيقية .

واليسير للخاتمة أن نسوق أمثلة لا حصر لها تبين لنا إلى أي حد كان خيال الميتافيزيقيين الكلاسيكيين مأخوذاً بطريقة مطلقة بفكرة الإله الخالق كما وردت في الكتاب المقدس . ولن يكون من الانصاف أن نذكر بيزبسكال B. Pascal (١٦٦٢ — ١٦٦٣) مادمننا في هذه الحالة لن نفعل شيئاً سوى أن نسوق القديس أوغسطين . لكن فلنقف قليلاً عند الفيلسوف الألماني جو تفريد فاهلم لينتزر (١٦٤٦ — ١٧١٦) G. W. Leibniz الذي درس الفلاسفة المدرسين فوجد عندهم على حد تعبيره : « تبرأ مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه » . ترى ما الذي كان يمكن أن يبقى من مذهب لينتزر لو أننا حذفنا منه العناصر المسيحية الأصلية ؟ . ولا حتى مشكلته الأساسية ، وهي مشكلة أصل الأشياء ، وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل . إن لينتزر يفتح كتابه : « أحاديث في الفلسفة الأولى » ، بفكرة الوجود الكامل هذه — وهذا الكتاب له أهمية كبرى بين مؤلفات لينتزر — ثم يختتم الكتاب بتبرير العناية الإلهية بالإلتجاء إلى الإنجيل يقول : « لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل عن هذه الحقائق ، يسوع وحده هو الذي عبر عنها بطريقة إلهية ، وبطريقة واضحة جداً . ومألوفة للغاية ، لدرجة أن أبسط العقول

تستطيع إدراكها ، كما أن إنجيله غير تماما وجه الأرض ، فهل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه خليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوى الفراغ . . ؟ ألم يكن هاملان مبالغاً أشد المبالغة في عباراته التي أسلفنا ذكرها . . ؟ ويمكن للمرء أن يقول الشيء الكثير عن الفيلسوف الألماني العظيم أمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) إذا ما تذكرنا كتابه « نقد العقل العملي » ، وإذا ما تخليصنا عن التوحيد بينه وبين كتابه « نقد العقل الخالص » : والواقع أننا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن بعض الفلاسفة المعاصرين .

هناك واقعة تجدر ملاحظتها وهي أنه إذا كان الفلاسفة المعاصرون قد كفوا عن الاستعانة بكتاب أوغسطين « مدينة الله » ، وعن الالتجاء إلى الإنجيل كما كان يفعل فيلسوف مثل ليبنتز بغير تردد — فإن ذلك لا يعنى أنهم قد أفلتوا من تأثيرهما ، فكثير من هؤلاء الفلاسفة يعيشون بما اختاروا نسيانها ، وسوف أكتفى بأن أذكر مثالا واحداً فحسب لكنه مثال متميز جداً وهو مثال الأستاذ و . ب . مونتاجيو W.P. Montague الذي صدر كتابه « الاعتقاد طليقاً Belief Unbound » منذ وقت قريب . وهو فيه يسجل كيف تبزغ الفروض الساذجة تلقائياً في وعى البشر في عصور التاريخ البدائية ، ثم يشير إلى ظاهرة غريبة مازالت ترى حتى الآن : « ربما كان أغرب الظواهر وأكثرها تخلفاً في الثقافة البشرية كلها ، تكمن في ترجمة الافتراضات الساذجة التي كان يفترضها أسلافنا الجاهلاء إلى معتقدات دينية ينشرها الله العالم بكل شيء » .

وهكذا فإن الكتاب المقدس الذي يبشر بالوحي الإلهي وبعلم الله وقدرته ليس إلا مجموعة من المعتقدات الشعبية . أعنى لونها من الفلكلور المقدس . وهكذا أيضاً يتحول الإيمان إلى رق ، والاعتقاد إلى عبودية وهي العبودية التي يود « مونتاجيو » أن يرانا متحررين منها ، ويساعدنا على أن نحرر أنفسنا منها . ونحن في سبيل هذا التحرر نحتاج إلى تصور برومثنى^(١) الله ، وهذا التصور :

(١) كان برومثنوس Prometheus في الميثولوجيا اليونانية أحد الأبطال . (ويقال =

يعنى أن روح الله القدوس التى لابد للمرء أن يشعر بها لا تعتمد إلى تشجيعنا وتقويتنا فى حالات ضعفنا فحسب ، ومواساتنا لتهدىء من روعنا فى حالات الحزن والألم فقط . . وإنما تهبنا القوة والضياء والمجد أكثر مما نمتلكه بالغام ما بلغ مقدار ما امتلكناه .

والواقع أنه لو كانت هذه هى الديانة الحديثة التى يبشر بها الأستاذ «موتاجيو» — الديانة المتحررة من الفلكلور والكتاب المقدس المسيحى — فأولى للجامعة ييل Yale أن تستبدل بمحاضراته مجموعة من القراءات العامة من القديس بولس ، والقديس يوحنا . وإذا كان الإله الجديد يختلف عن الإله القديم من حيث أنه يؤكد الحياة بدلا من أن يحتقرها وينكرها فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل عن الأفكار المسيحية التى مازالت مترسبة فى ذهن موتاجيو وفى ذهن العقل المعاصر كله . والواقع أن ديانة موتاجيو الجديدة ليست إلا خليطاً من فلكلور الكتاب المقدس والفلكلور اليونانى إذ يحمل مؤلفها فى أعماقه ذكريات معينة وأفكاراً غامضة تشربها فى طفولته من الانجيل لكنه نسيها الآن فاعتقد أن هذه الأفكار أفكار فلسفية جديدة فيها جدة وأصالة لكننا نعتقد من ناحية أخرى أنها نفس الأفكار التى تعلمها فى الصغر وأن شيئاً فى داخل أعماقه يرفض نسيانها .

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن هناك أسباباً تاريخية وجيهة تجعلنا نتشكك فى الانفصال الكامل بين الفلسفة والدين فى القرون التى تلت العصور الوسطى . وربما كان لدينا الحق — على أقل تقدير — أن نساءل عما إذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية لم تتغذ على جوهر الوحي المسيحى أكثر مما يظن المرء عادة . والواقع أنه إذا كانت الفلسفة الخالصة قد استمدت بعض أفكارها من الوحي المسيحى ، وإذا كان شيء ما من الكتاب المقدس ومن الاناجيل قد انتقل إلى الميتافيزيقا ، وباختصار إذا كان لا يمكن أن تتصور أن مذاهب ديكارت ، ومالبرانش ، وليتز كان يمكن أن تكون على ما هى عليه فى الواقع لو لم تتأثر قط بالديانة المسيحية عندئذ يصبح من المرجح للغاية ألا تكون الفلسفة المسيحية بغير معنى حقيقى .

== أحد الآلهة الذين ساعدوا الإنسان . فهو الذى سرق النار من السماء ليعطيها للإنسان . وعاقبه زيوس Zeus رب الأرباب بأن شد وثاقه إلى أحد الأعمدة وأرسل إليه نسرأ ضغماً بأنهم كيدوه كل يوم ، وفى المساء يظهر له كبد آخر . وهكذا حتى ذبح هرقل النسر وخلص برومثيوس . وما يريد أن يقوله موتاجيو هو أننا نريد الما نصيراً للإنسان أو تصوراً متحرراً .

هناك موقفان مختلفان لا يزالان ممكنين أمام كل من يقتنع بهذه الحقيقة ، فهو إما أن يسلم مع أوجست كونت بأن الميتافيزيقا سوف تسقط في زوايا النسيان ، ومعها كل ألوان اللاهوت التي لم تكن سوى ظل لها ، أو أن يسلم بأن اللاهوت طالما أنه يبقى حياً بعد أن تقام عليه صلوات الموت — فإننا يمكن أن نفترض أنه سوف يستمر فترة طويلة يغذى الميتافيزيقا ويلهمها . ويبدو أن توقع إتخاذ الموقف الثانى هو الأكثر ترجيحاً ، لأنه يتفق مع الحيوية الدائمة للمسيحية ، ومن ثم فليس ثمة ما يبرر ضجر الذين يؤمنون بمستقبل الميتافيزيقا . ولكن مهما يكن من أمر المستقبل فإن أمامنا الآن دروس الماضى . وكما لاحظ « لسنج Lessing » بعمق : « إن الحقائق الدينية العظمى لم تكن عقلانية عندما أوحى بها ، وإنما أوحى بها حتى يمكن أن تصبح كذلك .. » . وربما لا تكون كل الحقائق الدينية كذلك ، وإنما بعضها فحسب . والواقع أن هذه العبارة تحمل كل مضمون السؤال الذى سوف تحاول المحاضرات التالية أن تجيب عليه . وأول مهمة سوف نأخذ على عاتقنا القيام بها هى أن نتوجه بسؤال الفلاسفة المسيحيين أنفسهم وهذا ما سنفعله حين نوجه إليهم السؤال الآتى : ما هى الميزات العقلية التى يمكن أن يظفر بها المرء حين يتجه إلى الكتاب المقدس وإلى الأناجيل ويجعلها مصادر الإلهام الفلسفى . . ؟

الفصل الثاني

« فكرة الفلسفة المسيحية »

الفصل الثانى

« فكرة الفلسفة المسيحية »

ما أن توضع المشكلة على نحو ما وضعناها الآن توأ ، حتى نستطيع بأبسط المناهج أن نقف على السبب الذى يجعل كثيرا من المثقفين والمتخصصين فى مذاهب القدماء يقررون — فجأة — التوجه إلى المسيحية . والحق أننا نجد — حتى فى أيامنا هذه — كثيرا من الفلاسفة يتجهون فيما يبدو نحو المسيحية بحثا عن حل أكثر إقناعا — للمشكلات الفلسفية — من الحلول التى تقدمها الفلسفة ذاتها . لكننا لو أردنا أن ننظر إلى المسألة نظرة موضوعية — أعنى نظرة لا تتعلق بمصالحنا الشخصية أو أهوائنا الذاتية — فسوف يكون من الأفضل أن نعود القهقرى إلى الأصول الأولى . فلو أننا قلنا أن المسيحية ساعدت الفلسفة فى الوصول إلى حقائق عقلانية تفوق ما استطاعوا أن يبلغوه عن طريق الفلسفة ذاتها ، فإن حقيقة هذه المساعدات لا يمكن أبدا أن تكون بمثل هذا الوضوح الذى كانت عليه فى اللحظة التى قدمت فيها . لذلك دعنا ندنو من الفلسفة الأولى الذين إتجهوا نحو المسيحية ونسألهم : ما الذى عاد عليهم بوصفهم فلاسفة من إتجاههم مثل هذا الإتجاه المسيحى .

والواقع أننا ينبغى علينا أن نقول أكثر من ذلك أنه لى تكون مناقشة هذا الموضوع مقنعة حقا ومشرة فعلا ، فإن علينا أن نعود القهقرى إلى ما وراء فلاسفة المسيحية الأولى ، فأقدم شاهد لم يكن فيلسوفا ومع ذلك فقد سيطر فكره على التطور التالى للأفكار المسيحية كلها .

ونحن نشير بذلك — بالطبع — إلى القديس بولس St. Paul إذ يمكن أن يقال أنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله وأن

المفكرين المسيحيين الذين جاءوا بعده لم يفعلوا شيئاً أكثر من استخراج النتائج المترتبة على هذه القواعد . ولم تكن المسيحية عند القديس بولس فلسفة قط وإنما هي دين ، فهو لا يعرف شيئاً ، ولا يعلم شيئاً ، ولا يكرز أو يعظ بشيء اللهم إلا بشيء واحد هو : يسوع المسيح مصلوباً ومخلصاً ومفتدياً الخطاة بنعمة منه . ومن ثم فلا بد أن يكون الحديث عن فلسفة للقديس بولس حديثاً بغير معنى . وإذا ما وجدنا بعض الشذرات من الفلسفة اليونانية مطمورة في كتاباته : فإما أن تكون هذه الشذرات قد جاءت عرضاً في كتاباته أو أنها في أغلب الأحوال — قد أصبحت عناصر متكاملة في مركب ديني يحور معناها تحويراً تاماً . فمسيحية القديس بولس ليست فلسفة تضاف إلى الفلسفات الأخرى ، كلا ، ولا هي فلسفة لا بد أن تحل محل الفلسفات الأخرى ، وإنما هي دين ينسخ كل ما يسمى عادة بالفلسفة ، ويعتينا من عناء البحث عن فلسفة ما . ذلك لأن المسيحية هي طريق للخلاص ، ولذلك فهي شيء آخر غير المعرفة ، وهي أكثر من أن تكون تخطيطاً لها ، وفي استطاعتنا أن نقول إنك لن تجد أحداً من المسيحيين كان على وعى بهذه الحقيقة أكثر من القديس بولس .

وكما يقول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس إن الوحي الجديد قد أتى بحجر عثرة أو هو يقف كالعثرة بين اليهودية والهيلينية ، فاليهود يسعون إلى الخلاص عن طريق المشاهدة الحرفية للناموس .. Law (أى القانون الإلهي) — وبإطاعة وصايا الله الذي تتجلى قدرته في معجزات تشهد بمجده . واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالارادة الطيبة وباليقين الذي يقدمه النور الطبيعي للعقل ، فما الذي جاء به المسيحية لأولئك وهؤلاء ؟ جاءت بفكرة الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب ، أعني أنها أتت بعثرة Scandal لليهود الذين يسألون عن علامة على القوة أو آية تدل على القدرة ، حين قدمت لهم الله المتواضع الضعيف ، الذي هو فضيحة في نظر اليهود . وكانت المسيحية من ناحية أخرى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ الحقائق الواضحة المعقولة فجاءت تقدم لهم فكرة — لا معقولة هي فكرة الله — الإنسان ، الذي مات على الصليب ، والذي قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخلصنا . ليس ثمة

شيء إذن لدى المسيحية تعارض به حكمة العالم سوى سر المسيح الملمخ الذى لا يمكن النفاذ إليه : « لأنه مكتوب : سأبىد حكمة الحكماء ، وأرفض فهم الفهماء ، أين الحكم ، أين الكتائب أين مباحث هذا الدهر ، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم ، لأنه إذا كان العالم فى حكمة الله لم يعرف الله إلا بالحكمة استحسن الله أن يخلص المؤمنين بجهالة الكرازة ، لأن اليهود يسألون آية ، واليونانيين يطلبون حكمة ، ولكتنا نحن نركز بالمسيح معلوماً لليهود عشرة ، ولليونانيين جهالة . وأما المدعوين يهوداً ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله ، لأن جهالة الله أحكم من الناس ، وضعف الله أقوى من الناس » (١)

لا شيء يمكن أن يكون أشد وضوحاً ولا أكثر حسماً من هذه العبارات التى تستبعد الفلسفة اليونانية بطريقة خالصة وبسيطة لصالح الإيمان الجديد . ومن ثم فإننا ينبغى ألا نسيء تلخيص فكر القديس بولس فى هذه النقطة الأساسية فنقول أنه يعنى بذلك أن الإنجيل ليس حكمة ، ولكنه طريق للخلاص فحسب ، لأن مثل هذا التفسير لعباراته لا بد أن يكون — بمعنى ما — غير دقيق تماماً : فالقديس بولس بنفس الفعل الذى يعلن به إفلاس الحكمة اليونانية ، يقترح أن نستبدل بها حكمة أخرى ، وهى شخصية يسوع المسيح نفسها ، ومن ثم فإن ما يقصده حقاً هو أن نهج جانباً حكمة اليونانيين الظاهرية التى هى فى حقيقتها جهالة وحق ، لكي يشق بدلاً منها طريقاً لجهالة المسيحية الظاهرية التى هى فى حقيقتها حكمة . ومن هنا فبدلاً من القول بأن القديس بولس يذهب إلى أن الإنجيل خلاص وليس حكمة ، علينا بالآخرى أن نقول أن الخلاص الذى يركز به هو — فى نظره — الحكمة الحقيقية . وهى حكمة حتمية بالضرورة لأنها خلاص .

لو أننا سامنا بهذا التفسير الذى يذهب إلى أن ما كان يقصده القديس بولس هو استبدال حكمة الخلاص بحكمة اليونانيين ، فإن ذلك يعنى أن مشكلة الفلسفة

المسيحية قد أصبحت منتبهة أعني إنما حلت من حيث المبدأ ، لكنها تبقى مع ذلك موضع شك من حيث النتائج التي تنتج عنها . إن ما أرسى القديس بولس قواعده ، وهو ما لا يستطيع أن يحاول فيه أى شخص مسيحي حتى الآن هو ما يأتى : ان معنى أن يكون لديك إيمان يسوع المسيح هو أن تبلغ الحكمة ، بمعنى أن الإيمان فيما يتعلق بالخلاص — يعطينا تماماً من كل حاجة إلى الفلسفة وربما نقول أكثر من ذلك أن القديس بولس يعبر عن موقف هو على وجه التحديد نقيض الموقف الذى عبر عنه جوته فى المثل السادس والثلاثين بعد المائة بقوله : —

من يمتلك العلم والفن

يمتلك أيضاً الدين

ومن لا يمتلك أياً منهما

لا يستغنى عن الدين

على العكس ، لو كان لدينا دين ما ، لكان لدينا كذلك الحقيقة الجوهرية للعلم ، والفن ، والفلسفة ، ولا شك أن هذه الأفرع من المعرفة تمثل جوانب رائعة لكنها لا تصلح سوى أن تكون عزاء فقيراً لكل من لا دين له . ولو صح ذلك لكان وجود الدين يعنى وجود كل شيء ، وامتلاكه يعنى امتلاك كل شيء وآخر وهذا أمر يفتقر إلى البرهنة . ومن هنا فإن رسولا مثل القديس بولس قد يقنع بالتبشير به ، لكن الفيلسوف سوف يطالب بما يؤيد هذا الرأى . فليس يكفى أن نقرر أن المؤمن فى استطاعته أن يستغنى عن الفلسفة لأن مضمون الفلسفة بأسره ، وأكثر منه أيضاً ، موجود ضمناً داخل إيمانه أو هو فى جوف اعتقاده ، لا يكفى أن نقول ذلك لأن الأمر يحتاج إلى برهان ، وعلى الرغم من أن البرهنة لا بد أن تمثل بغير شك طريقاً للقضاء على الفلسفة وإلغائها ، فإن البرهان يمكن أن يكون — بمعنى ما — أفضل طريق إلى التفلسف .

فما هى الميزات الفلسفية التى اعتقد شاهدونا الأوائل أنهم ظفروا بها من إتجاههم نحو الفلسفة ؟؟ ..

أقدم شاهد يبلغه علنا ، وهو في نفس الوقت الشاهد النموذجي ، هو القديس جوستين St. Justin الذي يقدم لنا في كتابه «حوار مع تريفون» Dialogue with Trypho — شرحاً حياً للغاية وتصويراً بارعاً لتحوله هو الخاص تجاه الفلسفة ، فغاية الفلسفة — كما يتصورها — هي أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله . ولقد جرب جوستين أولاً اعتناق المذهب الرواقي Stoicism ، ولكنه فيما يبدو التقى بأحد الفلاسفة الرواقيين الذي كان مهتماً بالحياة العملية والأخلاقية أكثر من اهتمامه بالمسائل النظرية ولقد اعترف له هذا الفيلسوف أنه لم يعتبر مهرفة الله مسألة ضرورية على الإطلاق ، ثم التقى بعد ذلك بفيلسوف مشائي (أى من المؤمنين بمذهب أرسطو) بعد أن ترك هذا الفيلسوف الرواقي ، لكن الموضوع الأول الذي بدأ هذا الفيلسوف المشائي يناقشه مع جوستين هو الاتفاق أولاً على ثمن الدروس التي سوف يعطيها له . وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء لأنه لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص . أما الأستاذ الثالث الذي تعرف عليه جوستين بعد ذلك فهو فيلسوف فيثاغوري ، لكنه لم يستمر معه طويلاً إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقى والفلك والهندسة وهي كلها علوم تمهيدية كانت الفيثاغورية ترى أنها ضرورية لدراسة الفلسفة . ولقد كان الأستاذ الأفلاطوني الذي تعرف عليه بعد ذلك خيراً منهم جميعاً ، وكتب جوستين يقول ، « قضيت معه وقتاً طويلاً قدر استطاعتي ، وهكذا تقدمت بعض الشيء ، وكل يوم أتقدم أكثر . لقد سحرني تماماً فهم العالم اللامادي ، كما أن تأمل الأفكار زود روحي بأجنحة حتى أنني — بعد قليل من الوقت — ظننت أنني أصبحت حكيماً . ولقد كنت أحققاً للغاية حتى أنني اعتقدت أنني على وشك أن أرى الله ، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون ، كان كل شيء يسير مع ذلك سيراً حسناً إلى أن لقيت جوستين ، بعجز وقور سأله عن الله ، وعن النفس ، وكشف له عن كثير من المتناقضات التي كان يقع فيها : وعندما سأله جوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً ، أجاب الرجل العجوز : « في الأزمنة السحيقة ، كان يعيش قوم سعداء منصفون بحبهم الله وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس وينبئهم بأمور كثيرة حدثت بعد ذلك ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم الأنبياء . . . كتاباتهم لا تزال موجودة ،

ومن يقرأها وهو مؤمن بها يظفر بألوان كثيرة ومختلفة من المنافع فيما يتعلق بالبداية والنهاية في آن معاً ، وعن كل ما ينبغى للفيلسوف أن يعرفه ، أنهم لا يتحدثون بالبرهان لأنهم أعلى من كل برهان أنهم شهود عدول على الحقيقة . . وعندما أصبح جوستين السمع إلى هذه الكلمات اشتعل قلبه بداخله وكاد أن يحترق ، ولقد كتب يقول : « عندما أدركت هذه الكلمات في رأسي ، بدا لي أنه ها هنا توجد الفلسفة الوحيدة المؤكدة والنافعة . وعلى هذا النحو ، ولهذا السبب أصبحت فيلسوفاً .. »

ونحن لا نريد أن نبالغ في أهمية هذه الكلمات : وإذا كنت قد عرضت بشيء من التفصيل للتجربة الشخصية للقديس جوستين فما ذاك إلا لأنه عاش في القرن الثاني مباشرة ، وهو لهذا سوف يلقي ضوءاً قوياً على جميع تلك العناصر التي بدونها لن يكون هناك حل لمشكلة الفلسفة المسيحية ، فما نحن أولاء أمام رجل يبحث عن الحقيقة بواسطة العقل وحده ، ولكنه يفشل في العثور عليها ، وحين يقدمها له الإيمان يقبلها بغبطة لأنه يجد أنها تشبع عقله وترضى قلبه . ومن هنا كانت تجربة جوستين تهديمية من زاوية لم يلتفت إليها هو نفسه ، فهي تدلنا على أننا نستطيع عن طريق المسيحية أن نصل إلى الحقائق الفلسفية إلى جانب أمور أخرى كثيرة ، ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نبالغ الحقائق الفلسفية بواسطة مناهج غير فلسفية ، فالعقل الحائر المضطرب يرده الوحي إلى النظام ، ولما كان الفلاسفة قد جربوا جميع الاتجاهات ، وجابوا كل الطرق دون أن يخشوا الوقوع في المتناقضات ، فقد اعتادوا أن يطلعوها على قدر لا بأس به من الحقائق لكنهم يقدمون إلينا هذه الحقائق بلغها الكثير من الأمور الكاذبة . صحيح أن ما عرفوه كان جانباً جزئياً من الحقيقة لكن كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا هذا الجانب من الحقيقة ؟ ..

أول جواب لهذا السؤال هو الذي قدمه فيلو Philo السكندري اليهودي وهو حل بسيط وساذج لكنه سحر الخيال المسيحي وعده لفترة طويلة حلاً مدهشاً ، مع أن ثروة هذا الحل كلها تكمن في سهولته — وهو يتلخص في أن الكتاب

المقدس سبق من الناحية الزمنية المذاهب الوثنية ، وأن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهة وأساءوا إليها حين خلطوها بقدر كبير من أخطائهم هم أنفسهم . وعلى كل حال فليس ثمة برهان مباشر على هذه القضية : ومع ذلك فقد استمر هذا الحل قائماً فترة طويلة : ومن المحتمل ألا يكون قد انتهى حتى الآن ، وإن كان قد اضطر إلى أن يحكى مكانه بالتدريج لحل آخر أكثر منه عمقاً ، وربما أقدم منه وهو الحل الذى وجد عند جوستين .

والواقع أننا نستطيع أن نقول أن بذور هذا الحل الجديد موجودة بالفعل عند القديس بولس نفسه ، فهو رغم إدانته للحكمة الكاذبة عند اليونانيين فإنه لم يدين العقل ولكنه إهتم على العكس من ذلك بأن يتعرف على كيفية وصول الإنسان إلى الله عن طريق المعرفة الطبيعية حتى عند الأعمى أو الوثنيين . وهو حين يؤكد فى رسالته إلى أهل رومية أن : « معرفة الله ظاهرة فيهم لأن الله أظهرها لهم ، لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركة بالمصنوعات قدرته السرمدية ولاهوته حتى أنهم بلا عذر ، » (١) أى أن قدرة الله ظاهرة فى المخلوقات وأن قدرته الأبدية يمكن التعرف عليها إذا ما تأملنا مخلوقاته — فإنه يؤكد بذلك أن ليس لليونانيين أى مبرر فى ألا يعترفوا بحقيقة الله ، وذلك يعنى إمكان المعرفة الخالصة لله عند اليونانيين ، وهو يرسى فى نفس الوقت قواعد كل لاهوت طبيعى سيظهر فيما بعد فى قلب المسيحية . ولن تجد فيلسوفاً منذ أوغسطين حتى ديكارت إلا واستفاد من هذا النص : فقد أصبح القانون الطبيعى قانوناً إلهياً وأصبحت المعرفة الطبيعية يمكن أن تتفق مع الوحي المسيحى . وفضلاً عن ذلك فهو يعلن فى نفس الرسالة : « الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا . بالطبيعة ما هو فى الناموس فهو لاء إذ ليس لهم ناموس هم ناموس لأنفسهم . الذين يظهرون عمل الناموس مكتوباً فى قلوبهم شاهداً أيضاً ضمائرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة ، » (٢) ومعنى ذلك أن الأمم التى حرمت من القانون اليهودى أو جدت قبل أن يأتى الوحي المسيحى ، هم قانون أنفسهم مادام ضميرهم

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية — الإصحاح الأول آية ١٩ — ٢٠ .

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية — الإصحاح الثانى آية ١٤ — ١٥ .

سوف يترحمهم أو يعذرهم يوم الدينونة . ومعنى ذلك أن القديس بولس يعترف ضمناً بوجود القانون الطبيعي الأخلاقي أو هو بالأحرى يسلم بإمكان المعرفة الطبيعية للقانون الأخلاقي . صحيح أن بولس الرسول لم يسأل ذلك السؤال النوعي الخالص — ولكن سوف يصبح من المستحيل من الآن مضاعداً ألا بالله وهو : ما هي العلاقة بين المعرفة العقلية عن الحق والخير التي منحها الله للإنسان ، وبين المعرفة المنزلة التي أتى بها الإنجيل وأضيف إلى المعرفة الأولى .. ؟ ذلك على وجه الدقة هو السؤال الذي طرحة جو ستين وأجاب عليه .

لقد سأل جو ستين نفسه : قبل مولد يسوع المسيح — قبل الآن بنحو مائة وخمسين سنة — وجدت أمم كثيرة فكيف أنظر إليهم ؟ هؤلاء البشر الذين عاشوا بلا عون من الوحي المسيحي ولا مساعدة من يسوع ، هل نعتبرهم جميعاً مذنبين أم أبرياء .. ؟ إن اقتتاحتية إنجيل القديس يوحنا توحى بالجواب : يسوع هو الكلمة ، والكلمة كان عند الله وكان الله الكلمة . والإنجيل يقول لنا إن الكلمة تلقى نورها على الإنسان بمجرد ولادته أنها تثير طريق كل إنسان يأتى إلى العالم ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها . ومعنى ذلك إننا ينبغي أن نسلم — بشارة من الله نفسه — أن هناك وحياً طبيعياً أو كشفاً طبيعياً للكلمة ، فالكلمة إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتى في صورة المسيح : أعنى قبل أن يصبح المسيح جسداً ويعيش بيننا ، وفضلاً عن ذلك فما دامت الكلمة هي المسيح فإن الناس في مشاركتهم لنور العالم إنما يشاركون في نور المسيح ، ومعنى ذلك أن أولئك الذين يعيشون طبقاً للكلمة وباتفاق معها ، سواء أكانوا وثنيين أم يهود ، هم أن أردنا الدقة ، مسحيون : على حين أن أولئك الذين — من ناحية أخرى -- يعيشون في حماة والرذيلة ، ويهملون ما تعلموه من نور الكلمة هم الأعداء الحقيقيون للمسيح حتى قبل أن يأتى . ويوضح من ذلك لا يمكن أن نقول أن موقف القديس بولس ظل من الناحية المادية كما هو ، وإن اعتراه تغيراً روحياً ، فعلى حين أن بولس الرسول . استنزل على الوثنيين وحياً طبيعياً يدينهم حينما قال أنه لا عذر لهم لوجود القانون الطبيعي ، فإن القديس « جوستين » يقدم إليهم الوحي الطبيعي الذي يخلصهم . وبهذا الشكل أصبح سقراط مسيحياً مخلصاً حتى أننا ينبغي ألا نندهش حين يسلمه الشيطان إلى الهلاك فيستشهد في سبيل الحقيقة . ولم يكن

جوستين بعيداً عن أن يقول مع أرازموس Erasmus «سقراط ، أيها القديس ،
صلى من أجلنا ، ١٠٠

ومنذ هذه اللحظة الحاسمة قبلت المسيحية المسئولية كاملة عن التاريخ البشرى
السابق كله ، لكنها تذهب كذلك إلى القول بأن جميع الشرور التي إقترفها البشر
إنما اقترفوها ضد الكلمة ، والعكس : كل خير تم في هذه الدنيا ، قد تم بمساعدة
الكلمة التي هي المسيح . ومن ثم فإن الحقيقة كلها تصبح مسيحية : وكل ما قيل
من حديث طيب هو كلامنا . وباختصار كل الأشياء الخيرة ، أو الأمور الحقيقة
التي ظهرت قبل نزول الوحي السماوي هي جزء من المسيحية : وكل الحقائق
اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك : هيراقليطس واحد منا ، وسقراط ينتمى
إلينا ، لأنه عرف المسيح معرفة جزئية بفضل جهد عقله أصله موجود في الكلمة .
والرواقيون أتباعنا أيضاً ، ومع الرواقيين جميع أولئك الفلاسفة العظام الذين
تكمن فيهم بالفعل بذور تلك الحقيقة التي كشف عنها الوحي لنا اليوم بتامها
وكما لها .

غير أننا ينبغي أن نلاحظ أنه ليس من شأن هذه النظرة أن يرفع من شأن
الفلسفة فوق الإيمان ، بل لا يزال موقف القديس بولس قائماً كما هو إذ يمكن أن
يقول معه أن الإيمان بالمسيح يغنى تماماً عن الفلسفة ، وأن الوحي المسيحي
ينسخها : لكنه ينسخها لأنه يحققها : وهكذا نجد قلباً مثيراً للمشكلة يقدر ما هو
ضروري ، فلو كان ما هو حقيقى في ميدان الفلسفة ليس إلا هاجساً في المسيحية ،
عندئذ فإن الرجل المسيحي — لأنه مسيحي فإنه يمتلك كل ما كان ، وكل ما سيكون
حقيقياً في ميدان الفلسفة . وبعبارة أخرى ، فإن الموقف العقلى المفضل لن يعود
بعد ذلك هو موقف ذلك الفيلسوف العقلانى وإنما سيصبح موقف الرجل المؤمن :
والموقف الفلسفى المفضل أكثر لن يكون هو موقف الفيلسوف وإنما موقف الرجل
المسيحي أو إذا تأكدنا من ذلك فلن يكون علينا سوى أن تقدير المزايا التي
يقدمها : —

علينا أن نلاحظ أولاً أن سمو المسيحية لا يأتى من أنها معرفة مجردة للحقيقة ،
ولأنما هو يتبع من أنها طريق مقال للخلاص . أعنى أن المسيحية عملية وهى تقوم من

الناحية العملية . وربما لم نعد اليوم ننظر إلى طريق الخلاص هذا على أنه يرتبط بالفلسفة أو أن الفلسفة في المصور الحديثة لم تعد تميل إلى الجانب العملي لأننا ننظر إليها على أنها تنتمي إلى دائرة العلم . لكن لم تكن تلك هي الحال قديماً فالفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية وهذا ما نجده عند أفلاطون في مجاورة « فيدون Phaedo » ، وما نجده عند أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics فالفلسفة عندهما على الرغم من أنها علم فإنها ليست علماً مجرداً وإنما هي حياة أيضاً . ولقد كانت تلك هي الحال أيضاً عند الفلاسفة الرواقيين وأتباعهم حتى أنهم اتخذوا لأنفسهم زياً خاصاً يميزاً يرتدونه تماماً كما يفعل القساوسة في أيامنا هذه . وعلى ذلك فإن المذاهب اليونانية بدت أمام المسيحيين في القرن الثاني بوصفها نظرات ثابتة أو تأملات نافذة حتى ولو كانت صادقة فإنها لا تؤثر على سلوك الحياة فالحكمة اليونانية تقدم علماً أعنى مصادر وقواعد لكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل . أما المسيحية فهي على العكس من ذلك ، لأنها يربطها النظام الطبيعي بما هو فوق الطبيعة Supernatural وبالتجائها إلى النعمة أو اللطف الإلهي . . Grace بوصفه معيناً لا ينضب للقدرة على إدراك الحقيقة وتحقيق الخير — فإن المسيحية تقدم لنا نفسها يوحنا في أن معاً نظرية وعمل ، أو عقيدة وممارسة ، أو بدقة أكثر : نظرية تحمل في طياتها في الوقت نفسه الوسائل التي يجعلها تتحقق عملياً .

ومن اليسير بطبيعة الحال أن نذكر أمثله لاحصر لها من التاريخ لتدعيم هذه الوجهة من النظر إلى المسيحية . لكن يكفي بغير شك أن نتذكر أنها تشكل جاهية نظرية القديس بولس كلها عن الخطيئة ، والفداء ، والنعمة . ما ينبغي أن يعمل الإنسان لا يعمل ، وما لا ينبغي أن يعمل فالرغبة في أن تسلك سلوكاً صواباً شيء ، وإمتلاك القدرة على تحقيق هذا السلوك الصواب شيء آخر . وبالمثل فإن قانون الله الذي يحكم الإنسان من الداخل شيء ، وقانون الخطيئة الذي يغلب على أعضائه شيء آخر ، فمن ذا الذي يستطيع أن يجعل قانون الله يسيطر على الإنسان من الخارج أيضاً ؟ من يملك القدرة على ذلك سوى الله نفسه بواسطة نعمة يسوع المسيح ؟ تلك نظرية مألوفة للغاية ، ونحن نجدها في قلب أعمال القديس أوغسطين ، وبالتالي في قلب الفكر المسيحي كله . وهذا ظاهر في كتابه « الاعترافات » . .

Confessions الذى يدور نقاش حوله إذ يذهب بعض الباحثين إلى أن أوغسطين قد ارتد إلى الأفلاطونية الجديدة Neo-Platonism أكثر من إتجاهه نحو المسيحية ، وآخرون يذهبون إلى أن تحوله كان تحولا مسيحياً أصيلاً ، وأنا شخصياً لا أشك فى أن هذه الوجهة الأخيرة من النظر هى وحدها الصحيحة . لكن إذا ما اعتقد الفريق الأول أنهم قادرون على اثبات وجهة النظر الأولى بمساعدة مجموعة كبيرة من النصوص والحجج ، فإن ذلك يرجع على وجه الدقة إلى أنهم لم يعرفوا أن المسيحية هى أساساً طريق الخلاص ، وبالتالي فإن التحول إلى المسيحية يعنى أساساً سلوك ذلك الطريق . وإذا كان ثمة شئ واضح للغاية فى كتاب « الاعترافات » أمام القديس أوغسطين فلن يكون أوضح من اعتقاده بأن الغلطة الأساسية التى وقعت فيها الأفلاطونية ، المحدثه هى جهلها للنظرية المزدوجة للخطيئة ، وجهلها بالخلاص من الخطيئة عن طريق النعمة ، وقد قيل أن التطور العقلى للقديس أوغسطين قد اكتمل باعتناقه للأفلاطونية المحدثه ، غير أننا ينبغى أن نسوق على هذا رأى الكثير من التحفظات . فنظريته كلها تجعل من المستحيل الخلط بين اعتناقه للأفلاطونية الجديدة واتجاهه نحو المسيحية صحيح أن أفلوطين Platinus (٢٠٥ — ٣٧٠) سوف ينصحنا بالارتفاع والسهر فوق الحس لئلى نسيطر على شهواتنا وانفعالاتنا ونقترب من الله . وذلك كله جميل رائع ! لكن هل يستطيع أفلوطين أن يهبنا القوة على اتباع نصيحته الرائعة ؟ وما الفائدة التى يمكن أن نرجوها إذا ما عرفنا الخيردون أن نملك القدرة على تحقيقه أو فعله ؟ أى نوع من الاطباء ذلك الذى يمدح الصحة ويوصى بها لكنه لا يعرف شيئاً عن طبيعة المرض ، ولا عن اسم الدواء ؟ إن ما أكمل مذهب القديس أوغسطين وأتم تطوره الروحى هو قراءته للقديس بولس واكتشافه فكرة النعمة أو اللطف الإلهى أو كما يقول « إن قانون روح الحياة فى يسوع المسيح يحررنى من قانون الخطيئة ومن الموت » . ولم يكن عقلاً ذلك الذى تعذب وتآلم فى إحدى الليالى فى حقيقة كسكيا كم cassici acim وإنما كان إنساناً^(١) .

(١) ولد القديس أوغسطين فى طاجست Tagaste بالجزر فى نوفمبر عام ٣٥٤ — لأب وثى وأم مسيحية متدينة هى القديسة مونىكا Monica حاولت تنشئته على محبة المسيح ثم أرسلته فى السابعة عشر من عمره ليتم دراسته العليا فى قرطاجنة وأوصته : « ألا ادنس عرض امرأة متزوجة والا ارتكب الفجشاء » . الخ . وخيل إليه أن هذه الأقوال إلا تعد أن تكون نصائح امرأة ،

ومهما يكن من شيء : فمن المؤكد أننا لو عدنا إلى الفلسفة النظرية الخالصة والمعرفة المجردة لوجدنا أنه حتى في هذا الميدان فإن المسيحية يمكنها أن تزودنا بميزات كثيرة نابغة من الدين كما كان يعتقد المسيحيون الأول . وأول حجة كان يسوقها هؤلاء لتدعيم إيمانهم هي الحجة المفضلة والأخيرة عندهم عن « تناقض الفلاسفة » : فالفلسفة ليست إلا مجموعة من المذاهب المتفرقة المتعارضة ، فكل مذهب يناقض المذهب الآخر وهي كلها تتفق على كل شيء واحد هو الاختلاف والتضارب . ولقد كانت نعمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها هي اللحن السارى في القرون الأولى من الفكر المسيحي فقد ظهرت أولاً عن « جوستين » الذى أشرنا إليه منذ قليل . وظهرت أيضاً عند « تاتيان Tatian » فى القرن الثانى الميلادى أيضاً فى كتابه « حديث إلى اليونان » ، ويقصد باليونان الأهم غير المسيحية . وفى كتاب لمؤلف مجهول اسمه « سخرية من الفلاسفة » . وعند أرنوبيوس Arnobius الذى بدأ بالشك وانتهى إلى الإيمان وأقام مذهبه الإيمانى — مذهب الاعتماد المطلق على الإيمان واعتباره مصدراً للحقيقة — على هذه الحجة الكلاسيكية « تناقض الفلاسفة وتضارب مذاهبهم » . ويمكن أن نقول أيضاً أنها موجودة قبل كل شيء عند لاكتانتوس Lactantius حيث تأخذ هذه الجملة صورتها الكاملة خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان على علم واسع

— ومن العار أن يعمل بها فاندفع فى الغواية اندفاعاً أعمى ، ثم استقر على اتخاذ خلية وانقطع عن الاتصال الجنس الطليق ووجد نفسه فى عام ٣٨٢ — وهو لا يزال فى الثامنة عشر ابالولد ذكر كان يسميه « ابن خطيئتي » تارة و « عطية الله » تارة أخرى ، أما من حيث نموه العقلى فقد طاف بكثير من المذهب الفلسفية كما فعل القديس جوستين من قبل . فاعتنق لافلاطونية مرة والمائونية أخرى والأفلاطونية الجديدة مرة ثالثة . حتى قرأ رسائل بولس ووجد رجلاً مرت به مثله آلاف الشكوك . وبينما كان اوغسطين جالساً ذات ليلة باحدى حدائق مدينة « كسكيام » سمع صوتاً يغنى ويكرر : « خذ واقرأ فسمع كمالو كان صوتاً الهيا يأمره بالقراءة فتناول رسائل القديس بولس وقرأ : لا بالبطر والسكر ، ولا بالمضاجع والعهد ، لا بالالخصام والحسد ، بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تصنعوا تدبيراً للجسد لأجل الشهوات » (الرسالة إلى أهل رومية الاصحاح الثالث عشر آية ١٤) — ولقد كانت تلك الحادثة نقطة تحول روحى عميق فى حياة اوغسطين جعلته يهب بقية حياته للمسيحية فيعيش ناسكاً يتعبد ويكتب دواعا عنها حتى سيطر تفكيره على الفلسفة المسيحية فترة طويلة وكانت الاوغسطينية تياراً داخل هذه الفلسفة .

بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالف الفلاسفة وكان أعرف بهم ، ومن هنا كان من أشهر رجال الكنيسة حملة عليهم . ولما كان مقتنعاً تماماً بأن مذاهب سقراط ، وأفلاطون ، وسينيكا كانت تتضمن جوانب كثيرة طيبة وصالحة ، فإنه انتهى إلى أن كلا من هؤلاء الفلاسفة أدرك جانباً من الحقيقة ، ولو أنك جمعت هذه الجوانب ووحدت بينها لكان لديك — ربما — إعادة تكوين الحقيقة الشاملة : أى أننا لو افترضنا أن شخصاً قام بجمع هذه الشذرات المبعثرة في كتب الفلاسفة وشكل منها نظرية فسوف يكون لديه ما يشبه الحقيقة كلها . ولكن النقطة الهامة هنا هي أنه إذا أتيح لنا أن نفتق فاسفة تجمع الحقائق الجزئية كلها ، فنحن مضطرون في نهاية الأمر — مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية — إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل في كل فلسفة ، وهذا يعنى أننا لا بد أن نكون على معرفة سابقة بالحقيقة كاملة ، ولا أحد يستطيع أن يعرف هذه الحقيقة كاملة إلا بهبة من الله عن طريق الوحي أعنى مالم يقبلها هو بنفسه عن طريق الايمان المسيحي .

لقد أدرك « لاكتانتوس » إمكان وجود فلسفة حقة لكنه تصور هذا المذهب الفاسف على شكل « مذهب انتقائي eclecticism ينتقى من المذاهب الفلسفية أفضلها أعنى الجوانب الحقيقية منها على أساس الايمان المسيحي . هناك إذن نموذجان متميزان : الفيلسوف العقلي الخالص الذى لا يثق فى شيء قط إلا نور عقله الطبيعي ، والذى يريد أن يكتشف الحقيقة بمجهوداته الذاتية دون مساعدة من الخارج . لكن جهده المضنى لا يظفر فى النهاية إلا بجانب ضئيل من الحقيقة الشاملة ، وحتى هذا الجانب لا يصل إليه وهو مغاف بكثرة ضخمة من الأخطاء والمتناقضات التى يصعب عادة تخليصه منها ، ولكن هناك من ناحية أخرى الفيلسوف المسيحي المؤمن الذى يستطيع عن طريق إيمانه التمييز بين الحق والباطل لأن إيمانه يزوده بمعيار للحكم وبمبدأ للاختيار والانتقاء ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق جميعها بعد أن يظهرها من الأخطاء التى أثقلتها ، فيتكون له — إلى جانب الحقيقة الايمانية — الحقيقة العقلية . ولهذا يقول لنا لاكتانتوس Lactantius : أن الله الذى خلق كل شيء يعلم كل شيء ، فلو تنازل وارتضى أن يعلننا شيئاً من علمه فإن علينا أن نصيغ

السمع بإمعان . ومن ثم فإن لاكتانتوس لو طلب إليه أن يختار بين وساوس عقل
يقيم على وجهه بغير دليل ولا مرشد . وبين يقين عقل يرشده الوحي فإنه لن
يتردد لحظة واحدة في عملية الاختيار ، وهذا ما سوف يفعله القديس أوغسطين
فيما بعد .

ذلك لأن نفس التجربة تتكرر باستمرار ، حتى نجدها في النهاية وقد صيغت
صياغة مجردة على يد مفكرى العصر الوسيط ، ثم يعاد اكتشافها بواسطة أكثر
من مفكر حديث . أن التجربة الروحية التي عاناها أوغسطين تؤكد ما ذهب
إليه لاكتانتوس : وذلك لأن أوغسطين لم يبدأ بالفلسفة بل بالمانوية (١)
Manicheans ، فقد انضم أوغسطين الشاب إلى جماعة ماني لأنه وجد لديهم
الشجاعة الكافية لتفسير كل شيء دون اللجوء إلى الإيمان على الإطلاق ،
وبرغم ما في نظريتهم من أصل الكون Cosmogony من سخافات صيبانية
وآراء غريبة فإنهم كانوا عقليين يعتزون بالعقل ، ويعتمدون على الفهم ، لكن
هذا المذهب المانوي لم يحقق لأوغسطين ما ينشده فقد مل انتظار الفهم الموعود
والذي لم يصل إليه قط فأنفصل عن هذه الجماعة وألقى بنفسه في أحضان مذهب
الشك الأثير لدى شيشرون Cicero ، وعندما غاص في أعماق هذا المذهب
بتأثير أفلوطين ، فإنه سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقى في الأفلاطونية
الجديدة قد تضمنته بالفعل إنجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة ، بل أن هناك
كثيراً من الحقائق الأخرى موجودة في هذين السفرين لكنها كانت خافية على
أفلوطين : وهكذا فإن الفلسفة التي بحث عنها بحثاً طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه
الإيمان . بل أن جميع الحقائق التي وصل إليها الفكر اليونانى واحتفظت بها
نخبة من العقول المختارة — هذه الحقائق موجودة بالفعل مطهرة ومبررة ومكملة
عن طريق الوحي الذى وضعها فى متناول الناس جميعاً . وبهذا المعنى فإننا

(١) نسبة إلى ماني Mani الفارسى . ن. قانك الفارس الذى ولد عام ٢٤١ ، وأعدم عام ٢٧٣
هو مؤسس هذا المذهب المانوي فى القرن الثالث خلىط من الزرادشتية والمسيحية ، والفكرة
الاساسية عند المانوية هى أن للعالم مبدأين أحدهما النور والآخر الظلمة أو الخير والشر .

نستطيع أن نعبر عن تجربة أو غسطين الروحية كلها تعبيراً واضحاً في العبارة التي جعلها عنواناً آخر كتبه وهي « عن ميزة الايمان » *de utilitate credendi* — فالإيمان تبعاً لذلك من ميزته أنه يفرض بنا أيضاً إلى التعقل . ولقد وجد أو غسطين هذه الفكرة من قبل في سفر « أشعيا » وكان يرددها على نحو ما وجدها في ترجمتها اللاتينية *Nisi credideritis non intelligetis* أي : « إن لم تؤمنوا فلن تفهموا » وهو إن كان يكررها باستمرار فالسبب هو أن هذه الكلمات تعبر تعبيراً دقيقاً عن تجربته هو الشخصية . وهي نفسها التجربة التي سوف يعانها القديس أنسلم فيما بعد فهو حين يجد أن هناك أثراً رائعاً للإيمان على عقل الفيلسوف فإنه لن يضيف بذلك شيئاً إلى ما قاله أو غسطين .

ولقد وصف مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحية على الأصالة أو الصورة الدقيقة للمذهب العقلي المسيحي *Christian, Rationalism* ، وعلى الرغم من أن هذا التعبير غامض بعض الشيء فهو يريد أن يقول — على الأقل أن القديس أنسلم لم يكن يلجأ إلى شيء آخر سوى العقل . وكان تلاميذه يطلبون منه أيضاً أن يثبت الحقائق إثباتاً عقلياً خالصاً بحيث لا يسمح لشيء قط أن يتوسط بين المبادئ العقلية التي يبدأ منها والنتائج العقلية المستنبطة من هذه المبادئ . ويمكن أن نذكر مثلاً واحداً من تصويره الشهير لكتابه مناجاة النفس *Monologium* — فهو في هذا التصوير نزولاً على رغبة تلاميذه وتحت وطأة إلحاحهم يأخذ على عاتقه ألا بدافع عن شيء من الحقائق الدينية ولا أن يثبت شيئاً من حقائق الإيمان التي جاء بها الكتاب المقدس بسلطان هذا الكتاب . وإنما يعد إلى التدليل عليها باقامة البرهان العقلي وحده ، وبالاستعانة بالنور الطبيعي أو العقل الطبيعي وحده . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان ، بل على العكس أنه هو الذي حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولية الايمان على التعقل . ذلك لأن العقل إن هو أراد أن يكون معقولاً تماماً ، أعني إذا ما أراد أن يشبع نفسه بوصفه عقلاً . فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الايمان لكن الايمان — بوصفه إيماناً — مكتف بذاته ، أو أنه يكف نفسه بنفسه ،

لكنه يتطلع إلى أن يفهم مضمونه الخاص ، صحيح أنه لا يعتمد على الدليل العقلي لكنه من ناحية أخرى ينتجه . ونحن نعرف من القديس أنسلم نفسه أن العنوان الأصلي لكتابه « مناجاة النفس Morolagibns كان تأملات في معقولة الإيمان . وأن عنوان كتابه : « الموعدة ، Proslogion هو « الإيمان الذي ينشد الفهم أو العقل ، . ولا شيء يعبر عن فكره بدقة أكثر من هذا العنوان لأنه لم يكن يسعى إلى أن يتعقل لكي يؤمن ، وإنما هو على العكس كان يريد أن يؤمن لكي يتعقل . وهو يدفع بهذه الصيغة إلى نهايتها بحيث تصبح أولوية الإيمان على العقل هي نفسها شيء ما تؤمن به قبل أن تفهمه ، بل تؤمن به لكي تفهمه . لكن أليس ذلك هو على وجه الدقة ما تقدمه لنا سيطرة الكتاب المقدس : وبصفة خاصة في الآية التالية : « أن لم تؤمنوا فلن تفهموا » . . ؟

القديس جوستين والقديس لاكتانتوس « والقديس « أوغسطين » والقديس السلم — أربعة شهود ، وأي شهود امرت بهم نفس التجربة الروحية حتى أن الاستشهاد بهم يغني عن الاستشهاد بشهود آخرين . ولو أن القاريء أصاح السمع إلى ذلك الصوت الذي تردد عبر القرون لتحقيق من أن السؤال كان خالداً وأن الجواب كان ضرورياً : وإن أردت مثلاً حديثاً « فسوف تجد الفيلسوف الفرنسي مين دي بران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) الذي حاول مثله القديس أوغسطين وآخرون كثيرون — أن يحل ألغاز الفلسفة بالعقل وحده . وآخر عبارة كتبها في « يومياته الخاصة » « من المستحيل أن ننسكرك على المؤمن الحقيقي — الذي نجد في داخل نفسه ما يسميه بآثار النعمة الإلهية ، والذي يجد راحته وسلام نفسه في بعض أفكار أو أفعال الإيمان والأمل والحب والذي ينجح بذلك في إشباع روحه بصدد المشكلات التي تركتها المذاهب الفلسفية بغير حل . أقول أنه من المستحيل أن ننسكرك تجربته وأن لا نعترف بتلك الحالات لروحه المؤسسة تأسيساً قوياً سواء داخل نفسه أو في معتقداته الدينية ، والتي تعمل على مواساته أو على إبعاده .

هناك إذن واقعة بالنسبة للرجل المسيحي وهي أن العقل وحده لا يشبع العقل .

ومن ثم فلم يحدث في القرن الثاني فقط أن أصبح الفلاسفة مسيحيين من حيث اهتماماتهم بل أن ذلك يحدث في كثير من العصور ، فهو قد حدث عند القديس أوغسطين والقديس أنسلم في قضية « الإيمان الذي ينشد التعقل » وها نحن أولاء نجد في العصور الحديثة عند مين دي بران في صيغة « العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان ، أن الجهد الذي تبذله الحقيقة التي تؤمن منها في أن تحول نفسها إلى حقيقة معروفة هو حقا حياة الحكمة المسيحية . أما المسيحية . أما السؤال عن الحقائق العقلية التي اكتشفها الفلاسفة وعمقوها بفضل العون الذي يتلقاه العقل من الوحي . والسؤال عما إذا كانت هذه الفلسفة قد وجدت حقا أم أنها محض خرافة ، فذلك سؤال عن واقعة تاريخية علينا أن نتوجه إلى التاريخ لكي نحسم فيها . لكن قبل أن ندخل في هذا الموضوع فإن نزيل لبسا تسبيبه تلك الصيغة التي يكتنفها الغموض وهي « الإيمان ينشد التعقل » ، إذ أنها قد تجعل فكرة الفلاسفة المسيحية نفسها غير معقولة .

هناك علاقة داخلية أصلية بين الوحي والعقل ، ولكن ينبغي علينا ألا نفهم من ذلك أن القديس أنسلم أو غيره ممن تابعوه هذه الفكرة — قد ذهب إلى أن المعرفة الإيمانية أسمى من المعرفة العقلية . فهم جميعا ، يقولون — على العكس من ذلك — أن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية . أن الترتيب التضادي في التراث عند المفكرين المسيحيين لأنواع المعرفة هو تقسيم مراتب المعرفة إلى ثلاث ابتداء من أدناها : الإيمان ثم الفهم ، أو المعرفة العقلية ، ثم فوقها رؤية الله وجهها لوجه ، وهذا واضح من العبارة التي يقول فيها القديس أنسلم « يقول العقل ، الذي تملكه في هذه الدنيا ، وسطا بين الإيمان ورؤية الله » . فالإيمان أولا ثم العقل ثم رؤية الله .

لكنه لا يقصد من ذلك على الإطلاق أن الإنسان يستطيع أن يبد بمقدمات إيمانية تكون هي المقدمات الكبرى في قياس ثم ينتهي منها النتائج عقلية عن طريق البرهان العقلي . أن هذه الفكرة تؤكد خلقا محالا absurd قلو أنك بدأت من الإيمان وأستنبطت منه نتائج معينة فإنك لن تصل إلى شيء قط سوى الإيمان ،

وهذا تحصيل حاصل لأن المقدمات الإيمانية لا يمكن أن تنتج مطلقا غير نتائج إيمانية فنحن ندور إذن في حلقة مفرغة داخل الدين . وأولئك الذين يحددون منهج الفلسفة المسيحية بأنه منهج « الإيمان الذي ينشد العقل يثبمون بأنه يخلط بين الفلسفة واللاهوت ، وصاحب هذا الإيمان في الواقع لا يكشف لنا إلا عن مدى ضالة فهمه لموقفهم ، ويجعلنا نتشكك في أن لديه فكرة واضحة عن طبيعة اللاهوت Theology لأنه على الرغم من أن اللاهوت علم ، فإنه لا يزعم أن هدفه تحويل الاعتقاد إلى فهم عقلي . ولو أنه فعل ذلك لهدم موضعه الخاص . وبالمثل فإن الفيلسوف المسيحي لا يحاول أن يحول الإيمان إلى علم . أن السؤال الذي يطرحه بسيط هو : هل هناك من بين القضايا التي يعتمد هو عليها أنها صحيحة عن طريق الإيمان . مجموعة من القضايا يعرف العقل أنها صحيحة . . ؟ أن المؤمن بمقدار ما يقيم إيمانه على اقتناع يظفر به بواسطة الإيمان يظل مؤمنا بسيطا وخالصا : أنه لم يترك بعد أبواب الفلسفة ، لكنه حين يجد من بين معتقاداته مجموعة يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ، فإنه يصبح عندئذ فيلسوفا . إنما إذا كان يدين للإيمان المسيحي بهذه البصيرة الفلسفية فإنه يصبح فيلسوفا مسيحيا .

والاختلاف القائم بين الفلاسفة حول معنى هذا التعبير يصبح بهذا الشكل سهل التفسير ، فمن الفلاسفة من ينظر إلى الفلسفة ذاتها أنها في ماهيتها الشكلية بوصفها فلسفة فحسب وهو بذلك يجردها من ظروفها التي تتحكم في تكوينها وفي معقوليتها . ومن الواضح أن الفلسفة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون مسيحية ، ولا يهودية أو إسلامية . ولا يكون لفكرة المفكر المسيحية معنى أكثر عما يكون لعلم الطبيعة المسيحي أو الرياضيات المسيحية .

وهناك فريق آخر من الفلاسفة يسلم بإمكان قيام فلسفة مسيحية ويضع في اعتباره أن الإيمان عند الرجل المسيحي يقوم بدور المبدأ الداخلي المنظم ، لكنهم ينظرون إلى الفلسفة على أنها مسيحية إذا ما قدمت تصورا للطبيعة وللعقل يرتبط بما هو فوق الطبيعة ، وهم يريدون بذلك الإبقاء على الفلسفة نقية نقاء صوريا من

حيث ما هيتهما . صحيح أن الالتجاء إلى ما فوق الطبيعة إحدى الخصائص الجوهرية للفلسفة المسيحية ، لكنه لا هو الخاصية الوصفية ولا هو أعمق الخواص .

فإذا كانت الفلسفة التي تتطلع إلى ما هو فوق الطبيعة ، تتفق مع المسيحية فإنها قد لا تكون بالضرورة فلسفة مسيحية ، أما إذا كانت مسيحية حقا فلا بد لما هو فوق الطبيعة أن يهبط ليصبح عنصرا مكونا في البناء الذي تبينه . وهكذا فأننى أطلق صفة المسيحية على كل فلسفة تنظر إلى الوحي المسيحي بوصفه عاملا مساعدا لا غنى عنه للعقل رغم أنها تبقى على النظامين متميزين من الناحية الصورية لكل من ينظر إلى فكرة الفلسفة المسيحية هذه النظرة سوف يجد أنها تقابل واقعا تاريخيا عينيا يمكن وصفه ، وأنها ليست إلّا لونا من الفلسفة يمثل نوعا واحدا في حيز الفلسفة ويشمل في داخله تلك المذاهب الفلسفية التي كانت على نحو ما هي عليه بفضل الديانة المسيحية وخدمها ، وبسبب خضوعها لتأثيرها . وهذه المذاهب بوصفها واقعا تاريخيا عينيا تتميز كل منها عن الآخر بفوارق فردية . وبوصفها تشكل نوعا فإنها تمثل خصائص عامة وهكذا يمكن أن تجمعها كلها تحت أسم واحد . الفيلسوف المسيحي . وربما كانت تلك السمة من أشد سماته وضوحا — هو فيلسوف يعمل على الاختيار والانتقاد من بين المشكلات الفلسفية فهو لا يدرس المشكلات الفلسفية بأسرها وإنما يحصر نفسه في مجموعة منتقاه منها وهو شأنه شأن أن فيلسوف آخر له الحق الكامل في أن يهتم بدائرة هذه المشكلات جميعا ، لكنه في الواقع ينشغل قبل كل شيء بتلك المشكلات التي تؤثر في سلوك حياته الدينية ، أنما بقية المشكلات فإنه لا يكثرث بها لأنها تصبح كما ذهب القديس أوغسطين والقديس برنار ، والقديس يونا فتير — موضوعات لحب الإستطلاع . بل أننا نجد أنه حتى الفلاسفة المسيحيون من أمثال القديس توماس الأكويني الذي أتسع نطاق اهتمامهم حتى شمل ميدان الفلسفة بأسرها لم يكتبوا مؤلفاتهم الخلاقة إلّا في مجال ضيق محدود ومحصور نسبيا . وتلك مسألة طبيعية للغاية ، فما دام الوحي المسيحي لا يعلمنا إلّا تلك الحقائق الضرورية للخلاص ، فإن أثره لا يمكن أن يمتد إلّا إلى تلك الأجزاء من الفلسفة التي تتعلق بوجود الله وطبيعته وأصل وطبيعة الروح ومصيرها . ويتمسك « بوسيه »

Bossuet في كتابه « حول معرفة الله ومعرفة الذات » من عنوان الكتاب نفسه ومنذ الأسطر الأولى فيه — بتعاليم القرون الستة عشر من التراث ، فيقول ، « تكمن الحكمة في أن نعرف الله ، وأن نعرف أنفسنا يجب أن ترفعنا إلى معرفة الله . ولقد عبر القديس أوغسطين عن نفس هذه الفكرة أيضا .

أما القديس توما الاكويني فإنه على الرغم من أنه لم يعبر عنها تعبيرا صريحا في كلمات فإنه وضعها موضع الممارسة الفعلية ، ونحن لا نقصد بذلك أن نقل من قيمته أو جدارته بوصفه شارحا ومفسرا لأرسطو ، لكننا نريد أن نقول أننا لا نجد في هذا المجال أعظم أعماله ، وإنما نجد في تلك النظريات الأصلية التي تجاوز فيها المجهود الفلسفي لأرسطو ، وهذه النظريات إنما نجد في حديثه عن الله والنفس ، والعلاقة بينهما ، وعلينا أن نستخلص أعظم هذه النظريات من الساقات اللاهوتية التي تحتويها فلقد ولدت في قلب اللاهوت . وباختصار لقد أثر الإيمان على جميع الفلاسفة المسيحيين الذين يستحقون هذا الاسم والذين تتجلى أصالتهم بصفة خاصة في الميدان الذي يؤثر فيه الإيمان بشكل مباشر وأعني به النظرية الخاصة بالله والإنسان ، العلاقة بين الإنسان والله .

لا شك أن الإيمان يستبعد حب الاستطلاع الذي لا جدوى منه ، فالرجل المحب للاستطلاع فقط هو من وجهة النظر المسيحية يبدل جهدا ضائعا لأنه يلتزم بمشروع طويل الأمد لا ينتهي : أنه يتناول كل معرفة على أنها تقع في دائرة اختصاصه ، وكل واقع يدخل في هذه الدائرة ، وهو لا يستطيع أن يقول عنها شيئا ، وهي بدورها لا يمكن أن تغير — إذا عرفها — معرفة ببقية الأشياء أن الواقع لا يمكن أو ينضب ومحاولة إدراجه تحت مبادئ محاولة متعذرة التنفيذ . ويمكن أن نلاحظ كذلك — كما سوف يلاحظ أوجست كونت A. Conte فيما بعد — أن الواقع الطبيعي ليس تركيبيا وأنه لا يمكن أن تكون له وحده إلا عندما ننظر إليه من زاوية الذات . وعندما يختار الفيلسوف المسيحي أن يجعل موضوعه الرئيس : الإنسان من حيث علاقته بالله فإنه يسعى إلى الوصول إلى مركز محدد يساعده في إضفاء الوحدة والنظام على تفكيره .

وهذا هو السبب في أننا نجد الميل إلى التسيق والتنظيم المنسق *Sustematization* قويا في الفلسفة المسيحية : وهى وإن كان لديها أمور قليلة تحتاج إلى تنسيقها أقل مما هو موجود في أية فلسفة أخرى فإن لديها المركز الضرورى للنسق كله .

ولقد ترك لنا القديس توما الأكويني في كتابه « الخلاصة ضد الوثنيين *Summa Contra Gentiles* » (الكتاب الأول — الفصل الرابع) موجزا مشرقا لكل تعاليم أباء الكنيسة حول هذه المشكلة الآتية : هل من المناسب أن يكشف الله جميع الحقائق الفلسفية التى يستطيع العقل بلوغها ؟ ويجيب : نعم ! بشرط أن تكون معرفة هذه الحقائق ضرورية للخلاص . أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فإن هذه الحقائق والخلاص الذى يعتمد عليها فى أن معا سوف يقتصران على فئة قليلة من الناس ، أما الجزء الأكبر من الجنس البشرى فسوف يحرم منها ويسير فى حياته بدونها أما لنقص فى النور الطبيعى أو لأنهم لا يمكنهم أن يكفون على البحث أو لأنهم لا يتذوقون هذه الدراسة . وهو يضيف إلى ذلك قوله أنه حتى بالنسبة لأولئك القادرين على بلوغ هذه الحقائق فإن الأمر ليس سهلا أنهم ان يصلوا إليها إلا بشق الأنفس بعد أن يبذلوا جهدا كبيرا ، وأن يمعنوا الفكر طويلا ، وبعد أن يقطعوا الجزء الأكبر من حياتهم يتخبطون فى ظلمات الجهل وهو يتساءل . ترى ماذا تكون حالة الجنس البشرى لو أن معرفتنا بالله كانت كلها تعتمد على العقل وحده ؟ ويجيب أن البشرية كانت ستسير فى دياجير الجهل وفى أقصى ظلماته . وهذه ما يؤكده القديس توما بملاحظة ثالثة لا تقل فى قيمتها عن الملاحظتين السابقتين ومن هنا ، أن ضعف العقل البشرى بوضعه الراهن وبخير عون من الايمان يطلعنا على مشهد غريب : فريق من الفلاسفة يعتقد أن أمورا بعينها قد تمت البرهنة عليها بوضوح كامل ، ولكن فريقا آخر يعتقد أن هذه الأمور نفسها مشكوك فيها . والتناقض البارز بهذا الشكل بين المذاهب الفلسفية سوف يغذى الشك عند الغالبية العظمى من البشر الذين لا يشتركون فى المنافسة وإنما ينظرون إليها من الخارج فحسب . ولكى يتغلب الانسان على

هذا الضعف العقلي *Debilitas rationis* يحتاج إلى عون الهى وهذا العون يقدمه إليه الإيمان . أن القديس توما الأكويني — شأنه شأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم من قبل . يجعل عقل الفيلسوف المسيحى فى موضع وسط بين الإيمان الذى يرشد خطواته الأولى وبين المعرفة الكاملة التى ستجلبها فيها بعد الرؤية السعيدة لله . وهو يعتقد — مثل أتيناغورس *Athenogoras* — أن الإنسان لا يستطيع أن يدعى المعرفة الكاملة بالله ما لم يكن على علاقة به . والإيمان هو الذى يأخذ بيد الإنسان — أن صح التعبير — ويضعه على الطريق الصحيح ويرافقه ما أحتاج إلى عاصم يحميه من الزلل .

ليست هذه — كما سنرى — الصورة المشرقة للنتائج التى يمكن أن يعصل إليها العقل البشرى وحده فى مجال اللاهوت الطبيعى ، ومع ذلك فهى الصورة التى رسمها عقل من أعظم عقولى الفلاسفة المسيحيين جميعا . لماذا نتردد إذن فى أن نضع قدمنا على الطريق الذى تجمع كل الإشارات على توجيهنا إليه لاسيما إذا كان من الممكن أن نفعل ذلك دون أن نفقد القدرة على إدراك التمييزات الضرورية التى تتطلبها العقل والتى هى ثمرة جهود سنوات من التفكير الشاق . . . ؟

إن الفلسفة الحقيقية إذا ما نظرنا إليها فى ذاتها لوجدنا أن حقيقتها كلها ترتد إلى معقوليتها ولا شئ سوى معقوليتها : وهذا شئ لا جدال فيه ، ولقد كان القديس أنسلم بل والقديس أوغسطين من قبله ، أول من صرح به . غير أن تكوين مثل هذه الفلسفة الحقيقية لا يمكن فى الواقع أن يتم بدون عون من الوحي الذى يعمل كمساعد أخلاقى ضرورى للعقل . وهذا ما يؤكده أيضا الفلاسفة المسيحيون وما أكدته منذ قليل القديس توما الأكويني نفسه ، ولو أن القديس توما كان على حق فسوف تكتسب الفلسفة المسيحية معنى إيجابيا . صحيح أننا نستطيع أن نقول — إذا تحدثنا عن الفلسفة بطريقة مجردة — أن الفلسفة لادين لها ، لكننا لقد نتساءل من ناحية أخرى ألا يهم أن يكون للفلاسفة دين معين . . . ؟ أم أن ذلك لا أهمية له ، وربما تساءلنا — بصفة خاصة — ألا يهم تاريخ الفلاسفة بما

هو كذلك أن يكون هناك فلاسفة مسيحيون أم أن تاريخ الفلسفة لا يكثرث بوجود فلاسفة رغم النسيج العقلي لمذاهبهم لا نستطيع حتى اليوم أن نشير على وجه التحديد إلى الأثر الذي مارسه إيمانهم على طريقة تفكيرهم .

أن وجود هؤلاء الفلاسفة لم يعد مستحيلا ولا متناقضا ؟ ومن ثم فإن علينا أن نسلم بأن القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس توما الأكويني كانوا على دراية تامة لما يفعلون وأنهم حين تحدثوا عما يدين به العقل للوحي^١، فإنه كانت في أذهانهم تلك الذكرى القوية لنقطة الايمان (التي هي أشبه ما يكون بالنقطة التي يلتقى عندها شعاعان متقاطعان) التي تفسح طريقها بداخلها لشفافية العقل ؟ بل أن علينا أن نذهب أبعد من ذلك فنتساءل عما إذا لم يكونوا في بعض الأحيان أكثر أصالة عما كانوا يعتقدون في أنفسهم ، وعما إذا لم تكن لديهم الجرأة على التجديد — وربما كانت جرأة الاشعورية — في تلك اللحظات التي لم يعتقدوا في أنفسهم سوى أنهم اتباع مخلصون لأفلاطون وأرسطو وعلى ذلك فإن الكشف من الناحية التاريخية عن أثر الوحي المسيحي في تطور الميتافيزيقا إنما يعنى البرهنة تجريدية — إن صح التعبير — على واقع الفلسفة المسيحية . وهذه مهمة جسيمة وهي مهمة محفوفة بكثير من المخاطر ومليئة بالعديد من الفخاخ ومن ذا الذي يستطيع ان يشك في ذلك . . . ؟ ولكن من الممكن أن نشرع في المخاطرة حتى ولو لم يكن لدينا أمل كبير في أنجازها بتمامها لأننا لا نهدف — قبل كل شيء — إلا إلى أن نعرض على القارئ وصفا موجزا فحسب .

الفصل الثالث

الوجود وضرورته

الفصل الثالث

الوجود وضرورته

لو سألنا القارىء : من هو أفس نقاد العصور الوسطى وأشهرهم عنفاً لا توجه ذهننا في الحال إلى الفيلسوف الفرنسي كوندرسييه J. A. condorcet (١) (١٧٤٣ — ١٧٩٤) . ومع ذلك فإن هذا العدو اللدود للقساوسة كان على استعداد تام للتسليم بأن جهودهم في ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماماً من كل قيمة ، وهو كتابه « عرض تاريخي لتقدم العقل البشرى » يكتب عن الفترة السابعة — وهي فترة العصور الوسطى — بالفاظ يتضح منها في الحال أنها صادرة من رجل يكن كراهية شديدة لجميع الأديان . ومع ذلك يقول « نحن مدينون لهؤلاء الاسكولائيين بالشئ الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الإسمى Supreme Being وصفاته . وعن التفرقة بين السبب الأول First cause والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه . وعن التفرقة بين الروح والمادة . والمعانى المختلفة لكلمة « الحرية » . وعن فكرة « الخلق » . وعن التفرقة بين العمليات المختلفة للروح وعن تصنيف أفكارها عن الأشياء الواقعية وخواصها . ويعترف كوندرسييه بأن هؤلاء الاسكولائيين قدموا تحديدات جديدة لجميع الأفكار الجوهرية في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة — وتلك شهادة كريمة يمكن تطويرها بسهولة حتى تصبح دفاعاً عنهم . ومهما يكن من شئ فإن علينا الآن أن نتجه إلى دراسة فكرة الله في الفكر المسيحي فهى حجر الزاوية في كل ميتافيزيقا .

(١) جان انطوان كوندرسييه فيلسوف فرنسي واحد الموسوعيين كما كان عالم اقتصادى وعضواً باكاديمية العلوم بباريس . وهو يشتهر بمحاملاته العنيفة على حضارة العصر الوسيط ، أشهر مؤلفاته « عرض تاريخي لتقدم العقل البشرى » حدد فيه عشر فترات مر بها المجتمع البشرى تبدأ من الصيد ، فالرعى ، فالزراعة . . . الخ .

من المؤكد أن كوندورسيه حين استخدم تعبير الوجود الاسمى Supreme Beiney وهو ليس تعبيراً دقيقاً تماماً — فإنه لم يفعل شيئاً سوى استخدام لغة العصر الذى عاش فيه . لكن هذا العصر قد تعلم أن يكشف فى كلتيْن اثنتيْن نتائج الجهود العلمائية للتأمل فى تعاليم المسيحية ، فالحديث عن الوجود الاسمى « بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يعنى أولاً وقبل كل شيء الاعتراف بأنه لا توجد سوى وجود واحد يستحق بالفعل أسم الله . ويعنى — ثانياً — أن الاسم المناسب الخاص لهذا الآله هو : الوجود . وهو أسم يمكن أن تنطبق على هذا الوجود الفريد بمعنى خاص بحيث لا يمكن أن ينطبق بهذا المعنى على أن وجود آخر . ويمكننا الآن أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال : هل نستطيع بالفعل أن نقول أن المفكرين المسيحيين قد استمدوا مذهبهم هذا فى التوحيد Monotheism من التراث الهليني . ؟

ليس من اليسير على الإطلاق أن نقول على وجه الدقة إلى أى مدى سار اليونانيون فى هذا الاتجاه ، ولم يكن المؤرخون الذين حاولوا تقرير ذلك على إتفاق باستمرار على رأى واحد بعينه . ومع ذلك فإنا نستطيع أن نلاحظ بادية ذى بدء أن مذهب التوحيد Monotheism قد حظى بموافقة تامة فى العالم وأنه سرعان ما أصبح يشغل مكاناً مركزياً بوصفه مبدأ جميع المبادئ . وتلك نتيجة منطقية لفكرة التوحيد نفسها إذا لو كان هناك إله واحد فحسب ، فإن كل شيء آخر لابد أن يشير إليه بطريقة مطلقة ، ولابد أن يرجع إليه كل شيء آخر وهو من ثم يشغل مركزاً رئيسياً فى تفسير العالم .

ونحن لا نعرف مذهباً من مذاهب الفلسفة اليونانية إحتفظ باسم الله ليطلقه على ذلك الوجود الفريد . ويجعل نظام الكون كله يدور حول هذه الفكرة ، ولذلك فليس من المحتمل بطريقة قبلية a priori أن يكون الفكر الفطرى الهليني قد نجح فى إدراك هذا المبدأ بوصفه المبدأ الوحيد الأساس دون أن يلعب هذا الدور المركزى فى تفكيرهم . علينا الآن أن ننظر فيما إذا كانت وقائع التاريخ تؤيد هذا الزعم .

لو كان الشعراء والمفكرون قد شنوا بنجاح حرباً ضد النزعة التشبيهية Anthropomorphism (أو التي تخلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان التي كانت سائدة في اللاهوت الطبيعي، فإنهم لم ينجحوا قط في التخلص تماماً من مذهب الشرك أو تعدد الالهة . . Pdy Thism — بل لم يحلموا بالتخلص منه . لقد بشر « زينوفون Xenophon بوجود إله عظيم، لكن ذلك لا يعنى سوى أنه إله أسمى من الالهة والبشر، ولم يذهب أمباذقليس Empedocles ولا فيلولاوس Philolaus أبعد من ذلك، ونحن نعلم أن تعدد الالهة كان واحداً من المعتقدات التي يؤمن بها بلوتارك Plutarch . ولم يرتفع الفكر اليوناني فيما يبدو عن ذلك على الإطلاق فقد فشل في التخلص من تعدد الالهة حتى في اللاهوت الطبيعي عند أفلاطون وأرسطو .

ولو أننا تأملنا قليلاً المشكلة التي نحن بصدد حلها دون أن نخاطب بينها وبين مشكلات أخرى تشبهها قليلاً أو كثيراً فإن الجواب لا يمكن أن يحمل أدنى شك في ذلك لقد أمدت نظرية أفلاطون — بلا جدال — الفكر النظري المسيحي بالكثير من العناصر الهامة . لا سيما مثالي الخير على نحو ما وصفه أفلاطون في الجمهورية — التي ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن الله المسيحي . لكننا معنيون هنا بمشكلة أخرى مختلفة هي :

ما الذي كان يعتقد أفلاطون في الله . . ؟ وهل كان يتعدد الآلهة أم لا ؟ أننا نجد أن فكرة الله عنده لا تقابل على الإطلاق نوع الوجود الكامل الأسمى، وهذا هو السبب في أن الألوهية خاصة يمكن أن تطلق على فئة من الموجودات المتعددة، وربما تطلق على جميع الموجودات أيًا كان نوعها . ومجاورة (طيماتوس Timaeus ٤١، أ — ج) تمثل مجهودات ضئيلة للارتفاع إلى فكرة الله الذي سيكون سبباً وعلة للعالم . ولكن هذا الإله نفسه مهما كان عظيماً فإن له منافسين أو أقراناً في الترتيب العقلي للمثل Ideas ويمكن فضلاً من ذلك أن نقارن بينه وبين جميع أعضاء الالهة الأفلاطونيين، فهو لا يستبعد إله الأفلاك التي صنعها (طيماتوس ٤١ — أ — ج) ولا حتى الطابع الإلهي للعالم الذي شكله .

أن أول اله بين الالهة ليس إلا واحدا منهم . وإذا كان الصانع Demeurge في محاورة طيماوس — بسبب هذه الأولية — قد قيل عنه أنه « يشبه تقريبا الله المسيحى فلا بد لنا أن نقول في الحال أنه ينبغي ألا يسمح هنا بهذه « الدقائق » ، فأما أن يكون الله عند أفلاطون الها واحدا أو أن يكون هناك كثرة من الالهة فالاله الذى « يشبه تقريبا » الله المسيحى ليس هو الله المسيحى على الإطلاق .

وتلك هى الحال نفسها إذا ما يممنا شطر أرسطو ، لو بدا هذا القول غريبا فما ذاك إلا لسبب واحد فحسب هو أن المسيحية غزت تاريخ الفلسفة فى نفس الوقت الذى غزت فيه أيضا الفلسفة ذاتها . ومما يمكن من شيء فان الإشارة إلى بعض الأحداث فى حياة أرسطو لابد أن تجذب انتباهنا وتركزه على هذا الجانب من فلسفته . فالرجل الذى ينص فى وصيته على أن توضع صورة لأمه فى معبد ديمتر Demeter ^(١) كما يوصى أن يشيد فى أستاجيرا Stagira مسقط رأسه تمثالان من الرخام أحدهما لزيوس Theos والثانى لالينا Zeus ^(٢) وفاء لنذر كان قد نذره للالهة — مثل هذا الرجل لم يخرج قيد أنملة عن التراث اليونانى الذى يؤمن بتعدد الالهة . وعلينا أن نلاحظ جيدا أننا هنا كذلك لا نستهدف التشكيك ولو للحظة واحدة فى الأسهم الأرسطى الذى لا شك فيه فى الفكرة الفلسفية عن الله المسيحى ، بل أن ما يدهش حقا هو على العكس فهو رغم أنه سار شوطا بعيدا على الطريق الصحيح إلا أنه فشل فى متابعة السير حتى نهاية الطريق . فهناك واقعة مؤكدة هى : أنه توقف فى منتصف الطريق .

عندما نتحدث عن اله أرسطو بهدف المقارنة بينه وبين الاله المسيحى فأننا نعنى بالطبع فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذى لا يتحرك ، والمفارق ، والفعل الخالص ، وفكر الفكر ، الذى وصفه فى نص مشهور فى كتاب « الطبيعة »

(١) الهة فى الميتولوجيا اليونانية كانت تمثل الأرض ، وهى سيريس عند الرومان .

(٢) الهة فى الميتولوجيا اليونانية .

physics . وسوف نتحدث فيما بعد عن كيفية تناول هذا النص وتفسيره ، لكننا نود الآن أن نذكر أن المحرك الأول الذى يتحرك هو أبعد ما يكون عن أن يشغل فى عالم أرسطو المكان الفريد الذى يشغله اله الكتاب المقدس فى العالم اليهودى والمسيحى ، وإذا ما نظرنا إلى مشكلة سبب الحركات فى كتابه (الميتافيزيقا الكتاب الثانى عشر ٧ — ٨) لوجدنا أن أرسطو يبدأ بالقاء نظرة على النتائج السابقة التى إنتهى إليها فى كتاب « الطبيعة » . ويقول . « يتضح إذن مما سبق أن ذكرناه أن هناك جوهرأ أبديا وساكتا لا يتحرك ومفارقا لعالم الأشياء المحسوسة لقد بينا كذلك أن مثل هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم magnitude وإنما هو يغير أجزاء ولا يقبل القسمة . . . لكن من الواضح كذلك أنه لا يفعل ولا يطرأ عليه أى تغير ، ما دامت جميع الأنواع الأخرى من التغير تصبح مستحيلة بدون التغير فى المكان . وعلى هذا النحو يتضح لماذا كان لهذا المحرك الأول مثل هذه الصفات حسنا ، وما الذى يمكن أن نطلبه أكثر من ذلك ؟ جوهر لا مادى مفارق أزلى لا يتغير — أليس ذلك هو بالضبط الله فى الديانة المسيحية . . ؟ ربما — لكن علينا أن نواصل القراءة فنقرأ العبارة الآتية :

« علينا ألا نتجاهل مشكلة ما إذا كان علينا أن نفترض وجود جوهر واحد أو أكثر من جوهر واحد ، وإذا كنا سنفترض وجود أكثر من جوهر فما عددها . . ؟ » ثم يغرق فى الحال فى الحسابات الفلكية لكى يحدد ما إذا كان ينبغى علينا ألا نوافق على ٩ محرك تتدرج تحت المحرك الأول ، أو ٥٥ محرك آخر ، كلها مفارقة . أبدية ، ساكنة لا تتحرك . وهكذا نجد أنه على الرغم من أن المحرك الأول الذى لا يتحرك — هو وحده الأول فإنه ليس وحده المحرك الذى لا يتحرك — أعنى ليس وحده اله . وحتما كان هناك الهان أمكن أن يكون هناك دليل كاف للبرهنة على أنه « برغم سمو الفكرة الأولى ، فإن عقل الفيلسوف (المقصود أرسطو) لا يزال مشبعا بعمق بتعدد الآلهة » . وباختصار فإن الفكر اليونانى حتى عند أعظم مثليه لم يبلغ تلك الحقيقة الجوهرية التى تقدمها فى الحال

وبلا ظل من برهان كلمات الكتاب المقدس : « أسمع يا إسرائيل ، الرب الهنا
إله واحد » . (١)

وربما لم يكن لهذه الكلمات على نفوس الذين وجهت اليهم ذلك المعنى الواضح
الكامل الذى تبدو عليه اليوم أمام الفيلسوف المسيحى ، إذ يمكن ألا يكون
اليهود قد وصلوا إلى الإدراك الواضح لحقيقة التوحيد العميقة الا تدريجيا لكن
ليس ثمة شك فى أنه إذا كان سير الفكر اليهودى فى هذا الموضوع بطيئا فإنه لم
يكتمل إلا بعد أن أصبحت المسيحية وريثة للكتاب المقدس .

لقد أجاب يسوع فى الحال لذلك الذى كان يسأله عن الوصية التى يمكن
اعتبارها أعظم الوصايا جميعاً ، أجابه بالتأكيد الأساسى الذى ذكره الكتاب
المقدس من التوحيد كما لو كان كل شيء يتعلق بهذه القضية : « أن أول كل الوصايا
هى : أسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد » . (٢) .

ولقد أصبح الآن الإيمان بالله واحد عند المسيحيين *Credo in unum Deum* — هو المادة الأولى أو البند الأول فى إيمانهم وهو يبدو فى نفس
الوقت كما لو كان الحقيقة العقلية التى لا تتردد ولا تنقص . فلو كان هناك إله واحد ،
فهو ذلك الإله الذى سيصبح مسألة واضحة بذاتها بعد القرن السابع عشر ، ولن
يرهب أحد نفسه بعد ذلك فى البرهنة عليه .

ومهما يكن شيء فإن اليونانيين لم يكن لهم به علم ، فى حين أن « الآباء » لم
يكفوا قط عن إثباته بوصفه الاعتقاد الأساسى لأن الله نفسه قال به . وهو
فى نفس الوقت إحدى الحقائق العقلية — بل أهمها جميعاً — التى لم تشق طريقها
إلى الفلسفة بواسطة العقل . وسوف تفهم طبيعة هذه الظاهرة التى كان لها أثر حاسم
فى تطور الفكر الفلسفى . مهما أفضّل لو أننا ربطنا مشكلة وحدانية الله
بمشكلة طبيعته .

(١) سفر التثنية الاصحاح السادس — آية ٤ .

(٢) انجيل مرقس — الاصحاح الثانى عشر — آية ٢٨ : ٢٩

والمشكلتان بالطبع مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ، وإذا كان فلاسفة اليونان لم يكونوا قط على يقين من عدد الآلهة الموجودة ، فالسبب هو على وجه الدقة أنه كانت تعوزهم تلك الفكرة الواضحة عن الله التي تجعل من المستحيل التسليم بأكثر من إله واحد . ولقد تخلص العظماء من هؤلاء الفلاسفة بمجهود رائع من كل ما كان مادياً في عقيدة الشرك أو تعدد الآلهة عند اليونان ، بل إننا نراهم يرتبون الآلهة في نظام تصاعدي ويجعلون إله الخرافات تابعة لآلهة الميتافيزيقا ، ثم يدرجون هذه الأخيرة بدورها تحت إله أسمى . لكن لماذا فشلوا مع كل ما فعلوه — وهو كثير — في أن يلحقوا بهذا الإله السامى ألوهية خاصة به كاملة وتامة . . . ؟ ينبغي علينا أن نبحث عن إجابة لهذا السؤال في التصور الذى شكلوه عن ماهية الله .

من المؤكد أن تفسير اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون لماهية الله ، يبرز مشكلات صعبة رغم ما يذهب إليه فلاسفة هيلينستيون ممتازون حين يؤكدون بقوة أن الافلاطونية قد توصلت إلى فكرة الله بطريقة لا يمكن أن نميزها عملياً عن فكرة الله فى الديانة المسيحية . ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هى أن : « درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود » . فالعظيم فى جانب الألوهية عظيم فى جانب الوجود ، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود : هو الوجود الكلى أو الوجود كله . فكيف يمكن بعد ذلك أن نفكر أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو الله ، وأن هذا الإله نفسه الذى سيقوم عنه فينلول Fénelon فى بحثه « دراسة لوجود الله » ، (٢ ، ٥٢) أنه يجمع فى ذاته بين : « تمام الوجود وشموله » ، وهو الذى سيقول عنه ما لبراناش فى كتابه « بحث عن الحقيقة » ، (٤ ، ٢) أن فكرته هى « فكرة الوجود بصفة عامة » . الوجود بلا قيد ولا شرط ولاحد ، الوجود اللامتناهى ؟ .

علينا هنا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى فى النصوص إذا ما قارنا بينها . لكنه تشابه مضلل تماماً ، لأن الوجود الكلى فى محاوره السوفسطائى Sbbe لأفلاطون (Etre) هو بغير شك شمول الوجود عند ما يكون معقولاً

وبالتالى حقيقيا ، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الايلي في محاولته إنكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة ، وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول أن أفلاطون أضفى على الوجود — وفقاً لدرجته في الوجود — درجة معينة من المعقولة ، وكذلك درجة معينة من الواقى الحقيقى . لكن قبل كل شيء فإن أفلاطون لم يقل « أن وجوده الكلى » هو الله .

وحتى إذا اقترضنا أن هذا الوجود الكلى الذى يتحدث عنه يتحد مع الله فى هوية واحدة — رغم صمت أفلاطون بصدد تلك النقطة — فإن كل ما يمكن للمرء أن يستخلصه من هذه الصبغة هو أن الآله الأفلاطونى يجمع فى ذاته شموله الآلهى كما أنه يجمع فى ذاته شمول الوجود أيضا . ويكفى أن ندنو من هاتين الفكرتين ونقارن بينهما حتى يتضح لنا مدى عمق الاختلاف الكامن وراء الصيغ الشائعة ومدى الفارق بين هاتين الفكرتين ، فعند أفلاطون تتناسب درجة الالهوية مع درجة الوجود ، أما عند الرجل المسيحى فليس ثمة درجات أو مراتب فى الالهوية . فالله هو وحده الآله .

ونحن نجد عند أفلاطون من ناحية أخرى أن « ما هو عظيم فى الوجود ، عظيم فى الالهوية » ، لكن ذلك عند الرجل المسيحى لا يكون إلا على سبيل المجاز فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الالهوية وإذا توخينا الدقة قلنا أنه لا يوجد سوى آله واحد فحسب هو الوجود Beiny Demiurge ثم توصيد بعد ذلك موجودات كثيرة ليست هى الله .

والفارق الجذرى بين التراث الأفلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لانجهم عند أفلاطون معنى خاصاً لكلمة « الوجود » ، يطلق على الله وحده . وهذا هو السبب فى أن آله لا يمتلك الالهوية إلا من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب وليست الالهوية خاصة فريدة لاتلحق إلا به : بل حتما كان هناك وجود كانت هناك ألوهية فليس ثمة وجود واحد يستحوذ على فكرة الالهوية بتمامها وكالها .

وها هنا نجد السبب الجذرى للشكالات التى أصطدم بها مفسرو أفلاطون

جميعا من حاولوا أن يقربوا بين تصرره للالوهية وتصور الله في المسيحية . ولقد بذلت جهود ضائعة كثيرة في هذه المحاولة ، يتراهم أحيانا يوحّدون بين الصانع Fénelon الذى تحدث عنه أفلاطون في محاوره « طيماوس » ، وبين فكرة الخير التى تحدث عنها في محاوره « الجمهورية » ، والنتيجة الوحيدة لذلك هى ألا يصبح الصانع الوجود بل الخير . وهو أمر لم يقل به أفلاطون على الإطلاق . ونراهم أحيانا أخرى ينسبون المجموع السكلى للالوهية إلى وجود واحد ، وهو وجود لانجده كذلك عند أفلاطون . وعندئذ لا يعرفون ماذا يفعلون بهذه الالوهية المختلفة التى تقوم في الموجودات في كل مكان ، لاسيما في عالم المثل ، كما لو كانت الالوهية دفعا لهذه النظرية — هى شيء آخر غير ما هو أعظم ألوهية .

وهناك صعوبة من هذا النوع نفسه تنتظر شراح أرسطو وهذه الصعوبة ينبغي علينا أن نتدبرها هى الأخرى : فهل نجحت المحاولات التى بذلت في هذا الصدد لإيجاد مكان بين المراتب التى يشغلها تعدد الآلهة عند اليونان لهذا الوجود الفريد ، أعنى الله المسيحى . . . ؟

من المؤكد أن هناك قوما لا تعوزهم النصوص التى يتقدمون بها وهم يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب : ألم يتحدث أرسطو عن ماهية واقعية عليا ، تعلو نظام الأشياء وتجاوزها ، وتقع بالتالى فيما وراء الطبيعة ، وإذن فماذا عساها أن تكون هذه الماهية الواقعية العليا إن لم تكون هى الله نفسه . . . ؟ السنا هنا نتعامل مع لاهوت طبيعى موضوعه الخاص كما يقول أرسطو نفسه : « الوجود بما هو وجود . . . » (الميتافيزيقا ، ١ ، ١٠٠٣ أ (٣١) — الوجود على الأصالة (أ — ٢٩٩٤ ب ١٨) أو الجوهر الضرورى الذى هو في حالة فعل دائم (٨ ، ١٠٧١ ب ١٩٠ و ١٠٧٢ ب ١٠) . . . وهذا الآله هو الذى سيتعرف عليه القديس توما الأكويني بسهولة في الصيغ الارسطية دون أن يضطر إلى تعديلها على الإطلاق .

والواقع أن هذه الصيغ لو لم تكن تتضمن إشارة إلى الله في الديانة المسيحية لما كان في استطاعة القديس توما أن يجده فيها على الإطلاق . وقد نقول — يعنى

ما من المعانى — أنه كان سيكون صعباً أمام أرسطو أن يذهب أبعد من ذلك دون أن يصل إلى التصور الحقيقى لله . لكن ليس ثمة ما يبرز القول بأنه وصل إليه . إذ الحقيقة أن أرسطو فهم بوضوح أن الله هو من بين الموجودات جميعاً الموجود الذى يستحق أسم الوجود على الاصالة . نجد أن مذهبه فى تعدد الآلهة منعه من أن يتصور الالهية على أنها شىء أكثر من صفة تصف فئة من الموجودات . لانستطيع أن نقول عنه — على نحو ما نستطيع أن نقول عن أفلاطون — أنه نظر إلى كل ما هو موجود على أنه إلهى . بل إنه يحتفظ باسم الالهية لنظام الضرورة والوجود الفعلى الخاص ، لكن على الرغم من أن محركه الأول الذى لا يتحرك هو من بين جميع الموجودات الموجود الذى يصل إلى أعلى درجة من الالهية ، وأعلى درجة من الوجود ، لكنه يظل مع ملك واحد بين هذه الموجودات بوصفها وجوداً . . ليس فى استطاعتنا أن ننكر أن اللاهوت الطبيعى يدور حول عدد من الموجودات الآلهية ، وهذا فى حد ذاته كاف للفرقة بينه وبين اللاهوت الطبيعى المسيحى تفرقة جذرية ، فالضرورى عنده هو باستمرار جمع ، وهو عند المسيحيين باستمرار مفرد . لكن ينبغى ألا نقف طويلاً عند هذا الحد . حتى ولو كان من المسلم به ضد جميع النصوص .

أن الوجود بما هو وجود عند أرسطو هو الوجود الفريد ، فسوف يظل صحيحاً أيضاً ، أن هذا الوجود ليس شيئاً آخر سوى الفعل الخالص للفكر الذى يفكر فى نفسه . ولهذا السبب فإن صفات الله عند أرسطو قاصرة على شكل خاص من صفات الفكرة . أن الأسم الأول لله — فى نظرية أرسطو — هو الفكر . والوجود الخالص يرد الفكر الخالص . أما الأسم الأول لله — فى النظرية المسيحية — فهو الوجود . وهذا هو السبب فى أننا لانستطيع أن نرفض أن ننسب إلى الوجود : الفكر والإرادة والقوة ، والسبب فى أن صفات الله المسيحى تفوق صفات إله أرسطو من جميع الجوانب ، إذ لا يمكن لرجل يوصى بتشديد تماثيل « لزيوس » و « ديمتر » أن يرتفع إلى التصور المسيحى للوجود .

كم يبدو منهج الوحي فى الكتاب المقدس صحيحاً مستقيماً ، وكم يبدو أخذاً فى نتائجه إذا ما قارناه بهذه التحسسات الأولى للفكر البشرى

إن « موسى » حين ناداه الله لينخلص بني إسرائيل أراد أن يعرف من هو الله فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشرا : أنا أكون ما أكون Ego Sum qui Sum هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلنى إليكم (سفر الخروج — الاصحاح الثالث آية ١٤) . لا كله ، ولا إشارة ميتافيزيقية ، وإنما الله يتحدث : والسبب واضح ومفهوم ، إن سفر الخروج هو الذى يرس الأساس الذى ستقوم عليه من الآن فصاعدا الفلسفة المسيحية بأكملها . وسوف تعرف منذ هذه اللحظة — مرة واحدة وإلى الأبد — أن الاسم الخاص بالله هو الوجود .

وكما يقول القديس افريم St. Ephrem ويرددها من بعده القديس بوناونتير St. Bonaventure — أن هذا الاسم يعين ماهية الله ذاتها . وحين نقول أن كلمة الوجود تدل على ماهية الله . وأنها لا تدل على أية ماهية أخرى سوى الله ، فإن ذلك يعنى أن الماهية والوجود فكرتان متحدتان فى الله ، وأنه فيه وحده تتحد الماهية مع الوجود .

وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكويني سوف يعلن — وهو يشير صراحة إلى هذا النص فى سفر الخروج — أنه بين جميع الأسماء المقدسة يوجد اسم واحد يخص الله تماما وهو : ما هو موجود *pui est* بالضبط لأن ما هو موجود « لا يعنى شيئا أكثر من الوجود ذاته » .

وتمسكن فى هذا المبدأ خصوبة ميتافيزيقية لا تنضب . ولن تكون الدراسات التى ستأتى بعد ذلك سوى استخلاص لتأيجه ، فليس ثمة سوى إله واحد وهذا إلاله هو الوجود ، وهو حجر الزاوية فى الفلسفة كلها ، ولم يكن أفلاطون ولا حتى أرسطو هو الذى أرسى قواعده بل كان موسى فى سفر الخروج .

وربما كان أقصر طريق لكى ندرك أهمية هذا المبدأ هو أن نقرأ الأسطر الأولى فى بحث دانزسكوت : « فى المبدأ الأول لجميع الأشياء » حيث يقول : « آه يارب ، يا إلهي : عندما سألك موسى بوصفك أعظم الحكماء حقا ، بأى اسم ينبغى عليه أن يسميك لبني إسرائيل . ولأنك تعرف تماما ما الذى يمكن أن يمكن أن يتصوره عنك العقل الثانى فكشف له عن اسمك المبارك دائما —

وأجبت: « أهيه الذى أهيه ، أنت إذن الوجود الحق الوجود الشامل . غير أن ذلك أيضاً هو ما كنت أود أن أعرفه لو كان ذلك ممكناً ، كن عوناً لى يا الهى فى بحثى عن مثل هذه المعرفة للوجود الحق ، فأنت الذى أستطيع أن أصل إليه بقوة عقلى الطبيعى لإبتداء من ذلك الوجود الذى تعزوه أنت نفسك لذاته . » هذا نص بالغ الأهمية لأنه يحدد فى أن مع النهج الحقيقى للفلسفة المسيحية ، والحقيقة الأولى التى تشتق منها جميع الحقائق الأخرى . وحين طبق دانزسكوت « مبدأ القديس أوغسطين والقديس أنسلم « أو من لا تعقل ، منذ بداية النظر الميتافيزيقى فقد جعل ذلك فعل الإيمان فى حقيقة الكلمة الإلهية . وهو يريد كما كان يريد القديس اثناجوراس Athenagoras — أن يتعلم عن الله وهو قريب منه .

وليس ثمة فيلسوف يمكن أن يجعله وسيطاً بين العقل وبين السن المطلق وإنما تبدأ الفلسفة بعد أن يتم فعل الإيمان . فمن معتقد عن طريق الإيمان بالله هو الوجود يستطيع أن يرى فى الحال عن طريق العقل أن الله لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الوجود الكلى الشامل أعنى الوجود الحقيقى . وعلينا الآن أن نرى كيف يتضمن هذا المبدأ هذه النتائج .

حين يقول الله أنه هو الوجود ، وحين يكون لهذا القول أى معنى أمام عقولنا فإنه لا يمكن أن يعنى الاشياء واحداً فحسب هو : أن الله هو الفعل الخالص للوجود الفعلى . وهذا الفعل الخالص للوجود يستبعد — بطريقة قبلية *arsirsi* — اللاوجود كله . وكما أن اللاوجود يخلو تماماً من كل وجود ، ومن كل شرط للوجود ، فكذلك أيضاً لا يتأثر الوجود على الإطلاق باللاوجود . بالفعل وبالقوة فى أن معاً فى ذاته من وجهة نظرنا معاً .

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من أنه يحمل فى لغتنا نفس الاسم بوصفه أعظم تصوراتنا كلها وأكثرها عمومية وتجريداً ، فإن فكرة الوجود تعنى شيئاً مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف . ربما لأن قدرتنا على تصور الوجود نفسها — وهذه نقطة سوف نعود إليها بعد قليل — لا تنفصل عن العلاقة الانطولوجية التى تربطها بالله . لكن ليس الله بوصفه فكرة أو تصوراً هو الذى ينبغى علينا أن نفكر

فيه ولا حتى بوصفه وجودا مضمونه هو مضمون فكرة ما ، أنه يقع فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها ، وفيما وراء جميع التحديدات التصورية يؤكد الله نفسه بوصفه فعل الوجود المطلق في وجوده الفعلي الخالص . أن فكرتنا عن الله — وهي بمائلة ضعيفة لواقع حقيقى يعاير ويفيض عليها من جميع الجوانب — لا يمكن التعبير عنها إلا في هذه القضية : الوجود هو الوجود ، أى وضع مطلق بذلك الذى يحوى في ذاته السبب الكافى لجميع الموضوعات ويقع فيما وراء جميع الموضوعات . ولهذا فأننا نستطيع أن نقول أن الزيادة الإيجابية التى تحجب الوجود الإلهى عن أعيننا هي نفسها الضوء الذى ينير بقية الأشياء كلها .

والواقع أنه انطلاقا من هذه النقطة فإن فكرنا التصورى سوف يدور حول البساطة الإلهية وينظر إليها من كل جانب لى يعبر عن تراثها الذى لا ينضب في وجهات نظر كثيرة يكمل بعضها بعضا . إنما حين نريد أن نعبر عن الله كما هو في ذاته ، فإننا لن نستطيع أن نفعل شيئا سوى أن نكرر مع القديس أوغسطين ، أن الاسم المقدس لله الذى أعلنه الله نفسه هو الوجود . وإذا كنا نريد أن نذهب خطوة أبعد من ذلك في استطاعتنا أن نبرز مضمون كلمة الوجود ونجعله صريحا علينا في مجموعة من الأحكام التى لا يكون أى حكم منها كاف بذاته . ويبدو أن الفكر المسيحى قد واصل القيام بهذا العمل فصار في طريقين متقاربين : أحدهما يقودنا إلى أن تؤكد الله بوصفه موجودا «كاملا» ، بينما يودى بنا الطريق الآخر إلى أن نشبهه بوصفه موجودا لا متناهيا . وهاتان الصفتان — الكمال واللاتناهى — يتضمن كل منهما الآخر بوصفهما جانبين متساويين في الضرورة للوجود الذى يصفاه .

ولو أننا نظرنا إلى الوجود الخالص من الزاوية الأولى لوجدناه مزودا بكفاية مطلقة بفضل وجوده الفعلي ذاته . ولا بد أن يكون من التناقض أن يقول أن ما هو بحكم تعريفه وجود يمكن أن يكتسب شيئا أيا كان نوعه من الخارج ، لأنه لا يمكن أن يكتسب إلا ما هو ناقص في وجوده الفعلي مع أن وجوده الفعلي كامل ، وهكذا فإن قولك أن الله هو الوجود مرادف لقولك أنه واجب الوجود بذاته Aseity .

وينبغي علينا أن تكون لدينا فكرة أكثر وضوحاً عن معنى هذا اللفظ الأخير . فهو يعنى أن الله من حيث الوجود يفضل ذاته . أو هو يوجد بذاته Persse بمعنى مطلق ، أو قل أنه في جانب الوجود يتمتع باستقلال تام وكامل لا فقط بالنسبة لما هو خارج : بل أيضاً بالنسبة لما هو داخل ذاته ، ولما كان وجوده لا يشتق من أى وجود آخر ذاته ، فإنه كذلك لا يعتمد على أية ماهية داخلية يمكن أن تمتلك القدرة على إخراجه إلى حيز الوجود ، فإذا كان ماهية Essentia فان ذلك يرجع إلى أن الكلمة نفسها تدل على الفعل الإيجابى الذى هو الوجود . كما لو أن الوجود esse يمكن أن ينتج لفظ المفعول الإيجابى Essens والذى اشتقت منه كلمة ماهية essentia . وحين قال القديس جيروم St. Jérôme أن الله هو أصل ذاته ، وهو سبب جوهره فانه لم يكن يعنى أن الله — كما يقول ديكرت — يضع نفسه في الوجود — بطريقة ما — عن طريق قوته القادرة على كل شئ التى تسبب وجوده على نحو ما يحدث في الظواهر حين تكون ظاهرة ما سبباً لظاهرة أخرى . وإنما كان يقصد أننا ينبغي علينا ألا نبحث خارج الله عن سبب لوجوده ، أنه سبب ذاته ، وهذا الوجود الكامل لله ، أو ضرورة الوجود هذه ، تتضمن كماله المطلق بوصفها نتيجة مباشرة له .

وما دام الله في الواقع هو الوجود بذاته Persse ومادام تصورياً لله يستبعد اللاوجود كله استبعاداً مطلقاً . كما يستبعد كل تبعية يمكن أن تنتج من اللاوجود فإنه ينتج من ذلك أن الوجود بكامل معانيه لا بد أن يتحقق في الله تحقيقاً كاملاً وهكذا يصبح الله هو الوجود الخالص في حالة تحققه وإنجازه الكامل . وهو ذلك الكائن الذى لا يمكن أن يضاف إليه شئ لامن الخارج ولا من الداخل ، وفضلاً عن ذلك فان كمال الله ليس مكتسباً وإنما هو كمال موجود إن صح التعبير — وهذا هو على وجه الدقة ماسوف يجعل الفلسفة المسيحية باستمرار متميزة عن الأفلاطونية على الرغم من كل الجهود التى تبذل للتوحيد بينهما . وحتى عندما نسلم أن إله أفلاطون الحقيقى هو مثال الخير كما عرضه في محاوره الجمهورية (٥٠٩ ب) فان الحد الأعلى الذى يمكن بلوغه لا بد أن يكون حداً معقولاً وهو منبع الوجود كله لأنه منبع المعقولة كلها . ومن هنا فان أولوية الخير كما

تصورها الفكر اليوناني تلزمنا بأن نجعل الوجود تابعاً للخير ، على حين أن أولوية الوجود في الفكر المسيحي من ناحية أخرى — تحت إلهام سفر الخروج — تضطربنا إلى أن نجعل الخير تابعاً للوجود وهكذا فإن كمال الله المسيحي هو كمال مناسب للوجود بما هو وجود ، ذلك الكمال الذي يضع فيه الوجود نفسه بنفسه ، ونحن لا نقول أنه موجود لأنه كامل ، وإنما نقول العكس ، أنه كامل لأنه موجود . أن هذا الفارق الدقيق جداً والذي قد لا يدرك في البداية ، هو مع ذلك فارق أساسي ، فهو الذي يحمل في طياته تلك النتائج المذهلة حين نستخرج في النهاية من كمال الله ذاته تحرره التام من جميع الجذود ونستخرج أيضاً لا تناهية .

أن ما يوجد بذاته ولا يكون مخلوقاً يعرض نفسه أمام الفكر بوصفه ما لا يمكن أن يتحرك، وما يمكن أن يتحقق تماماً ، فالوجود الإلهي هو بالضرورة أزلي ، لأن الوجود هو ماهيته ذاتها . وهو لا يمكن أن يتحرك بطريقة لا تقل عن ذلك ضرورة ، طالما أنه لا يمكن أن ينضاف إليه شيء أو يحذف منه شيء دون أن يدمر هذا الحذف والإضافة ماهيته وكماله في وقت واحد ، ومن ثم فهو في النهاية ساكن بوصفه جوهرًا محيطًا حاضراً بذاته بطريقة كاملة ، وفكرة الحادث event نفسها قد تكون بالنسبة له خالياً تماماً من المعنى . لكن بما أن الله كامل في الوجود، فإنه ليس مجرد تحقق أو إنجاز تام وإنما هو امتداد مطلق أعني لا متناه، وإذا ما تمسك المرء بأولوية الخير فإن فكرة الكمال تتضمن فكرة التحديد Limitation . وهذا هو السبب في أن اليونانيين السابقين على العصر المسيحي لم يدركوا اللاتناهي على الإطلاق اللهم إلا بوصفه نقصاً . لكننا حين نؤكد — على العكس — أولوية الوجود فسوف يكون من الصواب أن نقول أن لاشيء يمكن أن يكون ناقصاً في الوجود ، وأنه بالتالي كامل . ولكننا لما كنا الآن لابد أن نتعامل مع كمال خاص بالوجود فإن متضمنات فكرة الخير تابعة لمتضمنات فكرة الوجود ، ذلك لأن الخيرية ليست شيئاً سوى جانب واحد من جوانب الوجود . وكمال الوجود لا يستدعي فحسب جميع التحقيقات الفعلية

لكنه يستبعد كذلك جميع الحدود أعني أنه يؤدي بذلك إلى لانتهاه إيجابى يرفض كل تعين .

أتنا إذا ما نظرنا إلى الوجود الخالص أو إلى هذه النقطة فإنه يفلت — أكثر من ذى قبل — من قبضة تصوراتنا ، فليس ثمة فكرة واحدة بين أيدينا يمكن أن نحاول تطبيقها على الله دون تنحطم وتهار . أن كل تسميه تحديد ، مع أن الله فوق كل تحديد ، وهو من ثم فوق كل تسمية بالغاً ما بلغ سموها . وبعبارة أخرى أن التعبير الكافى لله لا بد أن يكون هو الله نفسه . وهذا هو السبب فى أن اللاهوت المسيحى عندما أراد أن يضع أمامه تعبيراً لم يجد سوى إسم واحد هو الكلمة The Word غير أن كلماتنا البشرية الفقيرة مهما كان من رحابه ما صدقاتها فإنها لا تعبر إلا عن جانب من ذلك الكائن الذى لا جوانب له ، وهى تحاول أن تحيط ماهية ما هو — حسب تعبير ديونيسيوس Dionysius — فوق الماهية . وحتى الأفكار الإلهية لا نعبر تعبيراً كاملاً عن الله ، لأنها لا تعبر إلا عن مشاركات ممكنة ، وهى من ثم مشاركات جزئية ومحدودة لذلك الذى لا يشارك غيره فى شيء ويعلو على جميع الحدود . وبهذا المعنى يصبح اللانتهاه إحدى الخصائص الأولى التى يتميز بها الإله المسيحى ، وهى الخاصية التى تميز الله تميزاً واضحاً — بعد موجود — عن جميع التصورات الأخرى .

ولا شيء أوضح من اتفاق المفسرين فى العصر الوسيط حول هذه النقطة . إذ يمكن مثلاً أن نتعرف بسهولة باللغة فى هذا الجانب عن مذهب دانزسكوت Duns Scotus على الإله المسيحى ، لأن سكوت يعتقد أن البرهنة على وجود الله ، والبرهنة على وجود كائن لامتناه هما شيء واحد تماماً . ولا شك أن ذلك يعنى أنه إلى أننا لم نبرهن على وجود الكائن اللامتناهى فإننا لا نكون قد برهنا على وجود الله . وليس فى ذلك ما يخالف فكر القديس توماس الأكوينى وغيره من فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى ، على الرغم من أن هذه الطريقة الخاصة جداً فى صياغة المشكلة تبرز أمامنا ذلك الجانب الذى ندرسه فى ضوء

أخاذ للغاية « والواقع أن » دانزسكوت، يبدأ فكرة الوجود لكي يبرهن على أننا لا بد أن نسلم بالضرورة بوجود أول . ومن واقعة أنه لا سبب له يستنبط أن هذا الموجود الأول لا بد أن يوجد بالضرورة ، وإذا ما انتقلنا إلى خواص هذا الموجود الأول الضروري فانه يبين لنا أنه علة كافية ذات عقل وإرادة ، وأن عقلها يشمل اللامتناهى ، وأنه ما دام هذا العقل يتحد مع ماهيته في هوية واحدة ، فان ماهيته بدوها تضم اللامتناهى وتحتوى عليه : فالأول هو اللامتناهى . ولكي نبرهن على هذه النتيجة فان علينا أن نضع أكمل تصور يمكن لنا تصوره . أعني أكمل تصور يكون من الممكن لنا أن نملكه عن ذات الله .

ومها يمكن من شيء فان علينا أن نضيف أن القديس بوناقتير والقديس توماس يتفقان اتفاقاً تاماً مع « دانزسكوت » في إثبات الوجود الضمى للسكان الذى فى مقابله تصبح الآلية المطلقة Absolute Eietism والهيراقلطية المطلقة Absolute Heracliteanism عبثاً كاملاً على حد سواء (١) . لأن هذا الوجود يجاوز الدينامية العقلية الكثيفة والسكونية الصورية الكاملة . وحتى عند أولئك الذين جذبهم أكثر التحقق (الكمال الذى يتسم به الوجود الخالص فاننا نستطيع أن نتعرف على مبدأ النشاط energy الذى لا يتفصل كما نعرف عن الفعل . وبهذا المعنى فان القديس توما الأكويني نفسه الذى تحدث عن الله بلغة أرسطو كان مع ذلك بعيداً جداً عن فكر أرسطو . أن الفعل الخالص Pure Act عند المشائين ليس فعلاً خالصاً إلا من حيث الفكر .

أما عند توما الأكويني فهو حقل خالص من حيث الوجود . وهو من ثم

(١) القصد أن وجود الله يخالف فكرة الوجود عند بارمنيدوس الأبل ومدرسته التى تصوره سائلاً مليئاً واعتبرت الحركة غير حقيقية ، كذلك يخالف هيراقلطس ومدرسته التى ذهب إلى أن الحركة والصيرورة هما ماهية الوجود الذى لا يكن لحظة واحدة عن التغير .

لا متناه وكامل في آن معاً . وسواء رفضنا أن نجعل الواقع الحقيقي لهذا الفعل بعيداً عن كل حد ، أو رفضنا أن نجعله يتخلف داخل إمكان تحققه فأننا في الحالتين ندخل فيه من جديد إمكان الفعل *vivtuality* وفي نفس الوقت ندمر ماهيته ، يقول أرسطو : « اللامتناهى ليس هو ما لا يقع خارجه شيء . بل على العكس أنه ما يقع خارجه باستمرار شيء ما . أما لا تناهي الله عند القديس توماس فهو بالضبط ما لا يقع خارجه شيء ، ولهذا السبب قيل أن الإسم الحقيقي لله هو الوجود . ذلك لأن هذا الإسم لا يدل على أية صورة محددة أو أى شكل معين . ولقد كتب القديس توماس في صيغة أرسطية فكرة من المشكوك فيه أن يكون أرسطو قد وصل إليها وهي أن الله هو الوجود اللامتناهى بسبب أنه صورة *From* . ولقد كان القديس توماس على وعى كامل بأن الصورة بما هي كذلك ، هي مبدأ السكال والاكتمال ، وهذا هو السبب في أنه قال بحق أن الله يسمى بالوجود لأن هذه الكلمة لا تدل على أى شكل أو صورة . لكنه يعرف كذلك أنه هذه الحالة الفريدة عندما يكون الموضوع هو العقل الخالص وهو فعل الوجود نفسه ، فإن ثراء وجوده الفعلي يضمنى عليه بحق لا تناء إيجابى لم يكن يعرفه أرسطو . اعنى لا تناهياً لا يقع خارجه شيء . إذ عند القديس توماس — كما هي الحال عند دانزسكوت من ماهية الله نفسها بوضعه الصورة الخالصة للوجود أن يكون لا متناهياً .

وعندما يتأمل المرء معنى هذه الفكرة يتضح له في الحال أنها سوف تؤدي — آجلاً أو عاجلاً — إلى برهان جديد على وجود الله ، وهو ذلك البرهان الذى سمي منذ كانط *Kant* باسم الدليل الانطولوجى على وجود الله ، والذى كان للقديس انسلم الشرف في أن يكون أول من صاغه في شكل محدد . وحتى أولئك الذين ينكرون كل أصالة خلاقة في الفكر المسيحى يبدون عائد بعض التحفظات امام دليل انسلم الذى ظل يعاود الظهور مرات كثيرة منذ العصور الوسطى في اشكاو مختلفة اتم ما يكون الاختلاف في مذاهب ديكارت ، ومالبرانش ولبنتز ، واسبينوزا ، وحتى في مذهب هيغل (١) ،

(١) قارن المنهج الجدلى عند هيغل « تأليف إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٩١ وما بعدها (دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩)

والقول بأن هذا الدليل لم يكن له وجود على الإطلاق في الفكر اليوناني هو قول صحيح تماماً ولا يمكن مناقشته لكن يحدث أن تساءل أحد — فيما يبدو لماذا لم يحلم الإغريق بالوصول إلى مثل هذا الدليل ، أو على العكس : لماذا كان من الطبيعي أن يكون المسيحيون هم أول من تصوره ؟ .

إننا إذا ما ألقينا على أنفسنا هذا السؤال لاستطعنا أن نرى الإجابة واضحة فالمفكرون من أمثال أفلاطون وأرسطو الذين لم يوجدوا بين الله والوجود في هوية واحدة لم يكونوا يحملون قط باستنساخ وجود الله من فكرته . لكن عندما يسأل أحد المفكرين المسيحيين نفسه — على نحو ما فعل القديس أنسلم — عما إذا كان الله موجوداً ، فإنه يتساءل في الواقع عما إذا كان الوجود موجوداً وافكار الله يعنى إثبات القول بأن الوجود غير موجود . وهذا هو السبب في الرغبة العارمة التي استحوذت على ذهن القديس أنسلم في أن يجد برهاناً مباشراً على وجود الله لا يعتمد على شيء إلا على مبدأ التناقض . والدليل الذي وجدته أنسلم معروف معرفة تامة وليس ثمة ما يدعو إلى ذكره بالتفصيل ، إذ الملاحظ أن أولئك الذين يرددونه بكثرة لا يتضح لهم مغزاه باستمرار . إن ما يهدف إليه هذا الدليل هو أن يبرز أمامنا أن عدم إمكان تصور لا وجود الله لا معنى له إلا أمام الفكرة المسيحية وحدها حيث يتحد الله مع وجوده ، وحيث يصبح — بالتالي — من التناقض أن نفترض أننا نفكر في الله ، ولكننا نفكر فيه على أنه لا وجود .

ولو أننا تحيناً جانباً الإطار الفني الذي عرض فيه أنسلم برهانه في كتابه (الموعظة) Psaslogion — وهو إطار أعترف أنني لا أكن له إعجاباً كبيراً — ليتحول الدليل ليصبح على النحو التالي : هناك وجود ضروري ضرورة ذاتية وهذه الضرورة هي من النوع الذي يجعله ينعكس في كل فكرة يمكن أن نكونها عنه .

فالله يوجد بالضرورة في ذاته لدرجة أنه لا يمكن أن يكون موجوداً في فكرنا

فحسب . وما أخطأ فيه أنسلم — كما لاحظ خلفاؤه — هو أنه فشل في أن يلاحظ أن ضرورة إثبات الله — بدلا من أن تكون في ذاتها دليلا استنباطيا على وجوده — ليست أكثر من أساس لاستقراءها أو بعبارة أخرى فإن العملية التحليلية التي بواسطتها تشتق من فكرة الله ضرورة وجوده ليست في الواقع الدليل على أن الله موجود ، لكنها قد تصبح المعطى الأول لهذا البرهان . لأننا قد نحاول أن نبين أن ضرورة إثبات الله نفسها نفترض وجوده بوصفه وتحدده الأساس الكافي .

إن ما أدركه القديس أوغسطين على سبيل الحدس والتخمين تركه للآخرين لسكنى باقوا عليه الضوء ، فرأى القديس بونافنتير مثلا أن ضرورة وجود الله في النفس الإنسانية ترجع إلى أنه هو نفسه العلة الكافية لوجودها فينا أن من تتأمل الماهية الإلهية عليه فقط أن يركز انتباهه أولا وقبل كل شيء على الوجود ذاته ، وسوف يجد أن الوجود نفسه هو ذاته واضح كل الوضوح حتى أنه لا يمكن التفكير فيه على أنه لا وجود .

ونظرية الإشراف عند بونافتر تعتمد على تفسير إيماننا اليقيني بوجود الله عن طريق إشراف الوجود الإلهي على فكرنا . وهناك نظرية أخرى تبرر نفس النتيجة عند (داني سكوت) وإن كانت أقل في قوتها من نظرية بونافنتير . فال موضوع الخاص بالعقل في نظرية الوجود ، فكيف يمكن لنا إذن أن نشك فيما يؤكد العقل عن الوجود الممتلئ ضياءاً بهذا الشكل ، أعني لا تناهية ووجوده الفعلي . . . ؟

وأخيراً ، فلن أتأتركنا العصور الوسطى وانتقلنا إلى بدايات الفلسفة الحديثة عند (رينيه ديكارت) و (نقولا مالبرانش) فسوف نجد أن مكتشفات القديس أنسلم لا تزال حصة ومثمرة . فإله مغزاة أن نجد عند ديكارت مثلاً أن الطريقين الممكنين للبرهنة على وجود الله من تصورنا عنه هي ما يحاول ديكارت أن يعرضه علينا ، فهو يحاول من جديد في (التأمل الخامس) متابعاً للقديس أنسلم — أن يتثقل مباشرة من فكرة الله إلى إثبات وجوده ، لكنه قد حاول

في التأمل الثالث فعلا البرهنة على وجود الله بوصفه العلة الضرورية لفكرتنا عنه وهذا هو نفسه الطريق الذي يسلكه مالبرانش الذي يعتد أن فكرة الله قد أتتنا من الله نفسه فهو الذي طبع في نفوسنا هذه الفكرة ، وهو يحاول أن يبين في نصوص كثيرة — محالا فكرتنا العامة المجردة والمختلطة عن الوجود — أن وجود هذه الفكرة في ذهننا علامة على حضور الوجود ذاته (أى الله) أمام فكرنا وهو بذلك إنما يمد أو يطيل — بطريقه مشروعة — واحدا من الطريق التي يسلكها التراث الفلسفي المسيحي لكي تصل إلى الله : فلو كان الله ممكنا لكان واقعياً حقيقياً ، ولو أننا فكرنا في الله فإن الله لابد بالضرورة أن يكون موجوداً .

لكن أيا ما كانت النتائج الحديثة فإن الفلسفة المسيحية وفلسفة العصر الوسيط كلها لابد أن ينظر إليها على أنها إحدى الفلسفات التي تؤكد الأولوية الميتافيزيقية للوجود ، ولتوحيدها في هوية واحدة من الماهية والوجود في الله . وهذه الوحدة ذات الأهمية القصوى لا تتأكد فحسب من حيث المبدأ ، بل كذلك من حيث النتائج الضرورية في مجال الأفتولوجيات .

وسوف نتاح لنا الفرصة بعد قليل للوقوف على بعض هذه النتائج وتطورها لاسيما تلك النتائج التي تتصل بالعلاقة بين الله والعالم . على حين أن الاتفاق لم يتم — على العكس من ذلك — على الإطلاق حتى يومنا هذا حول مشروعية البرهنة على وجود الله من فكرته : فالفلاسفة المسيحيون الذين واصلوا تراث القديس أنسلم يميلون إلى اعتبار هذا الدليل أفضل الأدلة ، بل يعتبرونه في بعض الأحيان الدليل الوحيد الممكن : لكنهم يعملون كذلك — فيما يبدو — باهتمام مزدوج . فهم إما أن يضعوا كل شيء على أساس القيمة الانطولوجية للدليل العقلي ، عندئذ يؤكدون كما فعل القديس أنسلم في « الموعظة Prosiogion » وديكارت في التأمل الخامس : أن الوجود الواقعي يقابل بالضرورة الإثبات الضروري لوجود ما . وإما أن يعتمدوا بناء أنطولوجيا على أساس المضمون الموضوعي للتصورات . وعندئذ يبرهنون على وجود الله بطريقة استقرائية بوصفه العلة الوحيدة التي يمكن تصورها لوجود فكرة الله في النفس البشرية .

وذلك طريق افنتحه القديس أوغسطين والقديس أنسلم للوصول إلى الحقيقة *veritate* وتابعهم القديس بونافنتير ، وديكارت ، ومالبرانس . وليس هنا مجال مناقشة قيمة هذين الطريقتين ولا سيما ونحن على أبواب مقارنتهما منهج ثالث ، لكن ربما كان من الممكن أن نقول أن الطريق الذي سلكه القديس بونافنتير هو في اعتقادي — ولأسباب سوف تظهر بوضوح فيما بعد — أفضل بكثير من غيره : فتحن إذا ما بينا أن الوجود الضروري لله تستلزمه فكرته من الناحية التحليلية فإن ذلك يعنى كما لاحظ «جوينلون Carinilon» أن نبين أن الله ضرورى إذا ما كان موجودا فحسب لكنه لا يبين لنا ولا يبرهن على أنه موجود ، وعلى العكس من ذلك فلو أننا بحثنا عن العلة الكافية لكائن قادر على تصور فكرة الوجود ، وأن يقرأ فيها التداخل الضرورى للوجود فى الماهية فإننا فى هذه الحالة ندرس مشكلة لا بد أن تظل مفتوحة كل استمرولوجيا أيا كان نوعها .

وسوف يكون من المشروع كذلك أن نحاول بنا وميتافيزيقيا على أساس وجود فكرة الله فى أذهاننا بشرط ألا نحاول أن نقوم بعملية استنباط أولية أو قبلية *a Priori* تكون بدايتها هى الله نفسه — بل أن نقوم بعملية استقراء بعدية *a Posteriori* تكون بدايتها هى مضمون تصورنا لله . وربما لا يكون — من المستحيل أن نبين — بهذا المعنى — أن المنهج التومائى ضرورى لإبراز المنهج الأوغسطينى إلى الوعى الكامل بطبيعته الخاصة والشروط المشروعة لممارسته . لكن تلك نقطة سوف تظهر من تلقاء ذاتها حين ندرس الطريق الذى سلكه القديس توماس الأكويني للوصول إلى الله .

الفصل الرابع

المجودات وحدوتها

الفصل الرابع

الموجودات وحدوتها

لو أن كل ما قلناه حتى الآن كان صحيحاً ، فإن ذلك يعنى أن الوحي المسيحى قد أثر تأثيراً حاسماً فى تطور الميتافيزيقا بإدخاله فكرة التوحيد بين الله والوجود وقد تضمن ذلك تعديلاً فى التصور المسيحى للكون ، فلو كان الله هو الوجود *Being* فإن ذلك لا يعنى أنه هو الوجود الكلى الشامل *Totum esse* ولكنه يعنى كذلك كما سبق أن رأينا أنه هو الوجود الحقيقى بصفة خاصة *Verum esse* ، وهذا يعنى أن كل شيء آخر — ماعدا الله — ليس إلا وجوداً جزئياً لا يستحق إسم الوجود على الإطلاق . وهكذا فإن كل ما يبدو لنا بوضوح شديد أنه واقعى على الأصالة ، كل ما حولنا : عالم الإمتداد والتغير ، قد ألقى بأسره ونصرية واحدة فى عالم الظاهر وهبط إلى مرتبة اللاواقع الزائف . ومن المستحيل أن نركز أكثر مما ينبغى على أهمية هذه الخاتمة الطبيعية وإنما علينا على أقل تقدير أن توضح معناها الأساسى .

أن القول بأن الواقع المحسوس الذى يحيط بنا ليس هو الواقع الحقيقى لم يكن كشفاً أقت به المسيحية لأول مرة ، فنحن جميعاً نذكر فلسفة أفلاطون والطريقة التى نظر بها إلى الأشياء الموجودة فى هذا العالم واعتبرها مجرد ظلال لعالم آخر هو عالم المثل فى حين نظر إلى عالم المثل على أنه العالم الأبدى ، الدائم الضرورى ، وهكذا فإن بما فيه من مثل هى موجودات حقيقية ، أما عالم الأشياء المحسوسة الذى نعيش فيه فهو عالم التغير والتحول والضيورة (وهى فكرة مأخوذة أصلاً من هيراقليطس) عالم الأشياء الفانية الحادثة والعرضية ، التى يمكن اعتبارها غير موجود (على اعتبار أن الوجود إنما

يطلق على الحق الدائم الذي لا يتغير) وما نمتلكه هو الأشياء القانية من وجود حقيقي إنما يرجى أصلاً إلى أنها تشارك في عالم المثل ، لكنها لا تشارك في عالم المثل فحسب — ما دامت الأشكال العابرة من هذه الأشياء هي مجرد انعكاسات أو ظلال ألفتها المثل على مستقبل سلبى وإنما هي تشارك في لون من اللاتعين indeterrimiam الذي يتأرجح بين الوجود واللاوجود فما لها من وجود هو وجود يائس تعس يتدفق مثلما تتدفق أمواج « أيوريس Euripus »^(١) ، جامعاً في جوفه بين اللاتعين وبين ظلال المثل التي تحملها . وما يقوله أفلاطون في هذه النظرية يوافق عليه تماماً الرجل المسيحي ولكنه يوافق عليه بمعنى أعمق بكثير من معناه عند أفلاطون وربما لم يكن يخطر على باله على الإطلاق بل إنما يمكن أن نقول أن له — بمعنى ما — حقيقة أخرى فالتفرقة الأساسية بين الهيلينية Hellenism والفلسفات المسيحية تكمن على وجه الدقة واقعة أن الأخيرة تقوم على تصور الوجود الإلهي الذي لم يصل إليه قط لا أفلاطون ولا أرسطو .

ومنذ اللحظة التي نوجد فيها بين الله والوجود في هوية واحدة يصبح واضحاً أن هناك معنى ما يكون الله فيه هو وحده الموجود ، وإذا ما رفضنا أن نسلم بذلك فسوف يكون علينا أن نقول أن جميع الأشياء هي الله وهذا هو على وجه الدقة ما لا يمكن أن يفعله الفكر المسيحي لا فقط لأسباب دينية وإنما كذلك لأسباب فلسفية . وأحد هذه الأسباب الرئيسية هي أنه لو كانت الأشياء جميعاً هي الله فلن يكون هناك في هذه الحالة إله ، فلا شيء من الأشياء التي نعرفها بطريقة مباشرة بتلك خواص الوجود ، فالأجسام مثلاً ليست ، لامتناهية in Ginie مادام كل جسم من هذه الأجسام محدد بماهية معينة ومن ثم محدود بها . فما نلتقي به باستمرار هو هذا الشيء أو ذلك لكننا لا نلتقي فقط بالوجود بصفة عامة وحتى لو افترضنا أن شمول الواقع والممكن كله يمكن أن يتحقق فإن مثل هذا المجموع للأشياء الجزئية لا يمكن أن يعيد بناء وحدة ما هو بسيط وموجود

(١) مضيق بحرى صغير في اليونان يقع بين جزيرة أوبا وبونفس ، وتقول بعض الروايات أن أرسطو كان سيفرق فيه .

بطريقة خالصة . لكن ذلك ليس كل شيء فلا له الذى يقول فى سفر الخروج :
« أهية الذى أهية (خروج إصحاح ٣ — ١٤) أو أنا أكون ما أكون
Ego sum qui sum يقول كذلك عبارة أخرى تقابلها على وجه الدقة
وهى : « إني أنا الرب لا أتغير . . » (سفر ملاخى — الإصحاح الثالث
آية ٦) .

والواقع أن كل مانع من الأشياء تحيط بنا إنما يخضع للصيرورة أعنى
للتغير والتحول وهكذا فإنك لن تجد شيئاً واحداً من بين جميع هذه الأشياء يمكن
أن يتصف بالكمال أو يمكن أن نقول عنه أنه كامل لا يتغير على نحو ما نقول
عن الوجود الضرورى الذى هو الله . ومعنى ذلك أن مشكلة الحركة سوف
تكون مشكلة حيوية فى الفكر المسيحى ، بل إننا نستطيع أن نقول أن فلسفة
أرسطو قد أصبحت جزءاً متطابقاً مع الميتافيزيقيا المسيحية وإنها سوف تظل
كذلك باستمرار لأنها أساساً تحليل للحركة وللضرورة ولشروطها
الميتافيزيقية .

إن المرء ليندهش فى بعض الأحيان وهو يرى القديس توماس الأكويني
يشرح كتاب « الطبيعة » لأرسطو كلمة كلمة ويقف طويلاً مدققاً عند فكرتى
القوة والفعل كما لو كان مصير اللاهوت الطبيعى كله متوقفاً على هاتين الفكرتين
والواقع أنه ليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة فمصير اللاهوت الطبيعى مرتبط فعلاً
بهاتين الفكرتين بمعنى ما من المعانى . إن اللغة التى يستخدمها أرسطو أعدها
إعداداً فنياً ودقيقاً وهذا هو السبب فى أن الأفكار التى تغير عنها تشكل علماً
Asienco لكننا نستطيع باستمرار أن ننفذ فيما وراء التغيرات الفنية التى يستخدمها
لسكى نصل إلى الحقيقة الواقعية التى يتحدث عنها وهى واقعة الحركة Monement
ولم يميز أحد كما فعل أرسطو الطابع الغامض الذى تختفى وراءه الحركة المألوفة
ذاتها عن أعيننا . فكل حركة تستلزم وجوداً ما إذ لو لم يكن هناك وجوداً لما
أمكن أن يكون هناك شيء يتحرك . ومعنى ذلك أن الحركة هى باستمرار
حركة لشيء وما تتحرك . ومن جهة أخرى فإن هذا الشيء الذى يتحرك لا يمكن
قط أن يوجد وجوداً تاماً، ذلك لأنه لو وجد وجوداً تاماً لاستحالت عليه الحركة

فهو لا يمكن في هذه الحالة أن يتحرك مادامت الحركة والتغير أمراً من اثنين : إما أن يكتسب المتحرك وجوداً أو أن يفقد وجوداً . ومن الواضح أن الشيء إذا كان يصير فهو لا يمكن أن يكون منذ البداية ما يصير إليه فإذا كانت (أ) تتحرك وتتغير ليصبح في النهاية (ب) فإنها لا يمكن أن تكون منذ البداية (ب) والواقع أن لكي تكون شيئاً فإن ذلك معنى في الاعم الاغلب — أن تكف عن أن تكون شيئاً آخر ، حتى أن الحركة سوف تعنى في النهاية الوضع الذي يكون عليه ذلك الذي لا يكون وجوداً تاماً دون أن يكون مع ذلك عدم خالص .

إن برجسون يتهم أرسطو واتباعه أنهم شيأر الحركة Reieied movment أنهم قطعوها إلى سلسلة من الحوادث المتابعة لكن لاشيء ويمكن أن يكون أكثر إجحافاً من هذا الإتهام . لأن ذلك يعنى أن نحمل أرسطو أخطاء ديكرت الذي يمكن أن نقول أن أرسطو كان — في هذه النقطة بالذات — عاكسة فالمذهب الأرسطى فى مقرون الوسطى كلها يرى فى الحركة خاصية للوجود أو أنها حال الوجود Mobe Being وهو يسعى لتجاوز سلسلة حالات مشى المتحرك — أعنى طريقة للوجود بكل ما لهذا التعبير معنى وهى من التاحية الميتافيزيقية كامنة فى باطن الشىء الذى يوجد على هذا النحو ولا تفصل بالتالى عن طبيعته . وتلاشيء التى نراها جوامنا تتغير وتتحرك وهى لى تتغير لا يكفى أن تنتقل ببساطة من حال إلى حال بحيث تكون فى ذاتها ساكنة كما ينتقل الجسم فى الفزيقا الديكارتية من مكافى إلى مكان آخر دون أن يكف عن أن يكون على ماهو عليه . اما الفزيقا الارسطية فإن نقله الجسم ذاتها فى المكان هى على العكس تدل على الحركة الذاتية الداخلية للجسم الذى يتغير مكانه لدرجة أن إمكان الكف — بمعنى ما — عن أن يكون بحيث هو تشد نامكان الكف عن أن يكون ماهو .

إن هذه النظرة الاساسية عند ارسطو هى التى يحاول أن يعبر عنها حين يقول إن

الحركة هى فعل ماهو بالقوة بماهو بالقوة أى التدرج من حالة القوة إلى حالة الفعل

فالموجود عنده اما بالقوة او بالفعل والحركة وسط بين القوة البهيمية والفعل التام ولهذا فان ما هو بالقوة هو اخلالا بتحولا ما هو فعل تام هو أيضاً لا يتحرك : فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمام ولقد أصبح من المألوف منذ عصر ديكارت أن يلتقى بالوان من السخرية من هذا التعريف وتعريف ديكارت للحركة بغير لحك أكثر وضوحاً ولعل السبب في ذلك — كما لاحظ لينتر — أنه فشل في تعريف الحركة بالقموص في الواقع لا يمكن في تعريف أوسيلو ، وإنما هو يرجع بالآخرى إلى واقعة الحركة ذاتها التي يحاول التعريف تحديدها فهناك شر ما في حالة فعل لأنه موجود ولكن ليس فعل تام أو كامل لأنه يصير فهو له قوة تسعى التحقق بالتدريج ولهذا يتغير ولو أننا نظرنا إلى الأشياء الموجودة بدلاً من تأمل الفتنحات لاستطعنا أن نلاحظ وجود الحركة في قلب الأشياء يكشف عن أى نقص ما في جاليتها الفعلية .

ويبدو واضحاً من ذلك أن الفكر المسيحي اهتم اهتماماً عميقاً بتحليل الصيرورة وأن فلاسفة العصر الوسيط اعطوا هذه المشكلة أهمية بالغة ومع ذلك فهذه المشكلة هي إحدى المشكلات وهذا أمر جدير بالملاحظة التي يستطيع الرد أن يدرج فيها بوضوح كيف تجاوز الفكر المسيحي الفكر اليوناني وهو يعمق نفس الأفكار المشتركة بينهما أكثر مما فعل الفكر اليوناني في نفسه لقد جمع الفكر في المسيحيون من الكتاب المقدس وحده الماهية والوجود في الله ونستطيع بسهولة أن نعرف أن مثل هذه الهوية الواحدة لا توجد قط في أى مكان ولها في أى كائن ما عدا الله .

وسوف ترى الحركة من الآن تصاعداً وهي تتضمن شيئاً أكثر من عرضية Contingency أحوال الوجود شيئاً أكثر من جوهرية الموجودات substantially التي تظهر وتختفي طبقاً لمشاركتها المتغيرة في معقولة الصورة Esom أو المثال idea أنها تعنى الآن الحدوث الجذري أو العرضية الأساسية radical contingency لوجود الموجودات ذاتها التي تخضع للصيرورة . لقد

ادخل الفيلسوف المسيحى فى عالم ارسطو الازلى الذى يوجد خارج الله وبدون الله — ادخل تفرقة بين الماهية والوجود الفعلى .

فلم يعد صحيحا فحسب أن نقول أن كل ما هو موجود — باستثناء الله — يمكن أن يكون خلاف ماهو عليه وإنما أصبح من الصواب أيضا أن نقول أن ماخلا الله يمكن لا يوجد. فهذا الحدوث الجندرى أو العرضية الأساسية تطبع العالم بطابع الجدة الميتافيزيقية ذات المغزى الهام العميق والتى لا تظهر طبيعتها كاملة الا حين نعرض لاصلهما .

لن نجد عبارة يألفها الناس فى العالم المسيحى أكثر من الآية الأولى فى الكتاب المقدس والتى وردت فى بداية العهد القديم: «فى البدء خلق الله السموات والأرض . » (الاصحاح الأول — الآية الأولى) وهاهنا لانجد — مرة أخرى — أى أثر للفلسفة — فالله يؤكد فعل الخلق ، أو فعله الخلاق الذى خلق به الأشياء تماما مثلما يؤكد تعريف وجوهه «أنا اكون ما اكون» Ego Sum qui Sur wxo دون أى مبرر ميتافيزيقى ، ومع ذلك فأى اتفاق ميتافيزيقى عميق وضرورى لازم بين هذين التأكيدين غير المبرهنيين . . . إذا كان الله هو الوجود وهو وحده الوجود عندئذ فإن كل ما عدا الله لابد أن يستمد وجوده بالضرورة من الله . وبفقرة واحدة وبدون أدنى عون من الفلسفة تخلف وراءنا كل ما قاله الفكر اليونانى عن الحدوث أو العرضية Contingency ونصل إلى الجندور الأولى للميتافيزيقا فالله وهو يعطى فى هذه الصيغة البسيطة جد أمر فعله الخالق. يبدو وكأنه يعطى للناس احدى كلمات اللغز التى طالما بحثوا عنها وهم يعرفون أنها موجودة لكن لا يمكن لهم أن يعثروا عليها . ألم تعط لهم ، وحقيقة هذه الكلمة تفرص نفسها علينا بقوة لا تقهر بمجرد ما تمنح لنا . أن الصانع Demiurge عند أفلاطون فى محاوره (طيماوس Timaeus تشبه الله المسيحى شيئا دقيقا حتى أن العصور الوسطى كلها رأت فى نشاطه لونا من الوان الرمز لعملية الخلق ، ومع ذلك فهو يهب الكون كل شيء ما عدا الوجود نفسه . والمحرك الأول الذى لا يتحرك عند ارسطو هو كذلك بمعنى ما ، علة كل

شيء وأب كل شيء « ولقد كان القديس توما يعرف ذلك ويقدره عند هذين الفيلسوفين لكنه لم ينسب فكرة الخلق على الإطلاق إليهما كلها ولا هو يصنف مذهب الفيلسوف (المقصود أرسطو) بأنه مذهب في الخلق فيما يتعلق بنظرية أصل العالم . وهو إن كان لم يفعل ذلك فالسبب هو أن المبدأ الأول للوجود كلها كما تصوره أفلاطون وأرسطو يفسر تماما لماذا كان العالم على نحو ما هو عليه لكنه لا يفسر لماذا وجد .

أما الاوغسطينيون في القرون الوسطى — وهم أقل تساهلا من القديس توماس — فقد كان يطيب لهم الحديث عن هذا التخص في الفلسفة اليونانية وكثيرا ما كانوا يوجهون إليها نقدا لاذعا لهذا السبب وهناك فريق من المفسرين — خصوصا من بين المحدثين — لا يذهب بعيدا إلى درجة أن ينسب هذا النقص إلى عيب ضروري في المذهب الأرسطي وإنما يعتقد أن مذهب أرسطو ظل غريبا تماما عن فكرة الخلق . ويرى هذا الفريق أن عدم وجود هذه الفكرة في هذا المذهب إنما يدل على خطأ منطقي خطير يجعل المذهب يناقض مبادئه الخاصة . لكن ربما كانت الحقيقة أبسط من ذلك لأن ما كان ينقص أرسطو لكي يدرك فكرة الخلق هو بالضبط المبدأ الجوهرى ونقطة البدء فلو أنه عرف أن الله هو الوجود وأنه في الله وحده تتحد الماهية والوجود في هوية واحدة لقنا في هذه الحالة أنه لا عذر له قط في اغفال هذه الفكرة أو إسقاطها من مذهبه . فاعلة الأول — التي هي الوجود Being ولا تتكون مع ذلك علة بقعة الموجودات سوف تعبر عن خلف محال abourra ولم تكن هذه الفكرة بحاجة إلى عبقرية أفلاطون أو أرسطو الميتافيزيقية لكي تظهر أو ليدركها الناس فعلى الرغم من أن المسيحيين الأول كانوا أقل ميلا إلى التفكير / النظرى فقد استطاعوا أن يدركوها فقد بدأت عرضية الوجود الفعلى وحدوثه يظهر منذ القرن الأول بعد ميلاد المسيح فالله « قد أسس كل شيء بكلمة منه وهو يستطيع بنفس هذه الكلمة أن يدمر كل شيء » (رسالة إلى كورنث ٥٧ ع) وبالغا ما بلغ من تواضع الرجل الميتافيزيقى فإنه سوف يكون متعلقا بالفكر النظرى تعلقا تاما بحيث يصعب عليه أن يعرف أن الوصية الأولى في التاموس Law تستلزم فكرة الخلق (عليها قبل كل شيء وأن تؤمن بوجوده

واحد خلق كل شيء وأتم كل شيء وأخرج كل شيء من العدم إلى الوجود : وهو بكل شيء محيط ولا شيء يمكن أن يحيط به (Mand. 1,1) ولاحظ أننا لانزال في بداية القرن الثاني - ودفاع ارستيد ينتمى إلى نفس الفكرة وهو يستمد برهانا على الخلق من واقعة الحركة نفسها . وهذا استباق للفكرة التي سوف تطورها التوبائية في القرن الثالث عشر بطريقة أكثر صرامة وأكثر دقة ولكن بنفس الروح . ولو أننا واصلنا السير حتى نهاية القرن الثاني لوجدنا نقدا مباشرا للأفلاطونية بفكرتها عن الإله الصانع لا الخالق الذي تعجز قدرته عندما تصل إلى وجود المبدأ المادى الأول . ولقد كان ذلك كله بسيط عند هؤلاء المسيحيين الأول وإذا كانوا قد عرفوا أمورا ظلت خافية عن الفلاسفة فان ذلك يرجع كما لاحظ ثيوفيلس الانطاكي إلى أنهم قرأوا الاسطر الأولى من سفر التكوين . ولم يعرف أفلاطون ولا أرسطو شيئا عن سفر التكوين ولو أنهم عرفوا شيئا عنه لتغير وجه الفلسفة تغيرا كبيرا ولا شك أنه تسهل على الباحث جدا أن يجمع نصوصا من أفلاطون يجعل فيها (من الواحد مصدرا) للكثير ونصوصا أخرى من أرسطو يجعل فيها المعلم الأول من الضروري بمصدرا للعرض أو الحادث . غير أن الحدوث الميتافيزيقى الذى يتحدثنا عنه ليس أكثر عمقا من الوحدة والوحدة والوجود اللذان يفكران فيهما . أن تعدد العالم عند أفلاطون عرض أو حادث بالنسبة إلى وحدة والمثال وهذا امر واضح وكذلك الموجودات فى عالم أرسطو تسلك فى سلسلة طويلة الحلقات من السكون والفساد يمثله تيار لا ينقطع من الصيرورة - هذه الموجودات عرضية أو حادثة بالنسبة للضرورة التى هى خاصية المحرك الأول الذى لا يتحرك وهذا أمر واضح ايضا . لكن القول بأن هذا الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفسكرويونانى فى نظام المعقولية والصيرورة قد أثرت بعمق فى الحدوث أو العرضية التى يتحدث عنها الفكر المسيحى فى نظام الوجود - هو قول لادليل عليه على الاطلاق ولا أحد يمكن أن يتصوره دون أن يتصور أولا الله المسيحى أن الانتاج الخالص البسيط للموجودات هو فعل خاص بالوجود ذاته (أعنى بالله وحده) ولا أحد يمكن أن يبلغ فكرة الله ، ولا للتفرقة الواقعية بين الماهية والوجود فى الأشياء التى ليست هى الله لو كان يؤمن بوجود السعة وأربعون موجودا كالوجود ، أن ما كان ينقص أفلاطون وأرسطو

هو فكرة ذلك الكائن الذى قال لموسى ، أنا الموجود ، أو أنا أكون ما أكون

Ego Sum qui Sum

من الواضح أن ذلك الإنجاز الميتافيزيقى يدل على تقدم ملحوظ فى فكرة الله . لكن الفكرة السائدة عن الكون قد تعدلت فى نفس الوقت وب نفس الطريقة فما أن ينظر إلى العالم المحسوس على أنه نتيجة لفصل الخلق الذى لا يهبه الوجود فحسب بل ويحافظ عليه أيضا خلال جميع لحظات الديونة المتتابعة وهو بذلك يصبح معتمداً اعتماداً كاملاً على الله الذى وهبه هذا الوجود وهذا ما يبدو من خلال عرضية العالم ونحدوثة حتى الجنود الأولى لوجوده . ولم يعد العالم متعلقاً بفكر ضرورى يفكر فى نفسه (وهو الله عند أرسطو) الذى كان يستطيع إليه العالم فى شوق) وإنما هو يتعلق الآن بإرادة حرة تريده . ولقد أصبحت هذه النظرة الميتافيزيقية مألوفة اليوم تماماً لأن العالم المسيحى ليس هو فحسب عالم القديس توما الاكوينى والقديس يونا فتير ، ودانز سكوت Duns Scotus وإنما هو أيضاً عالم ديكارت وكيبتير ومالبرانس أن الصعوبة تكن فقط فى إدراك التغير الذى طرأ على وجهة النظر التى سادت الفكر اليونانى عن الطبيعة وقد يكون من العسير أكثر أن نفهم أن وجهة النظر المسيحية تفترض مقدماً النظرة اليونانية وهى النظرة التى يستحيل أن نفكر فيها جدياً بغير لون من الفزع « فالموجودات من الآن وصاعداً وليس فقط الاشكال أو الصور Forms والعدد meulu والنغم harmony لن تكفى نفسها بنفسها بعد الآن — فهذا الكون المخلوق الذى قال عنه القديس أوغسطين أنه يميل بغير انقطاع نحو هاوية العدم ينقذه من السقوط فى العدم فى كل لحظة العطاء المتصل للوجود الذى لا يستطيع أن يعطيه هو لنفسه ولا أن يحافظ عليه . لا شيء يوجد نفسه ، ولا شيء يطور نفسه ولكن يتلقى الوجود والتطور والكفاية من الوجود اللامتناهى الذى لا يتحرك من الله أن العالم المسيحى يبرز مجد الله لا فقط من مشهد عظمتة وإنما من واقعية وجوده ذاتها « قلت لجميع الأشياء التى تحيط بجسدى : حدثنى عن الله أنت يا من لست هو وحدنى عنه ! . فصاحت الأشياء جميعاً بصوت مرتفع هو الذى صنعنا . . سألتها فقط بالنظر إليها برؤيتها فحسب فما على سوى أن أراها

لكى أسمع إجابتها . . . إن الكلمات التى وردت فى المزامير لم ترن أصدائها
قط فى مسامع أرسطو ، لكن القديس أوغسطين سمعها والبراهين الكسمولوجية
(الكونية) على وجود الله قد تحورت كلها .

وباختصار ما دامت علاقة الله بالعالم ينظر إليها من زاوية جديدة فى الفلسفة
المسيحية فإن الأدلة على وجود الله لا بد بالضرورة أن يطرأ عليها تغير من
حيث المعنى والمغزى ولكننا نعرف مقدار الجهد النظرى الذى بذله آباء الكنيسة
ومفكرو العصر الوسطى حول إمكانية البرهنة على وجود الله من أعماله .
وهى جهود ترتبط ارتباطاً مباشراً وترتكز أساساً على ما يقوله القديس بولس
فى رسالته إلى أهل رومية : « معرفة الله ظاهرة فيهم لا — الله أظهرها لهم لأن
أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مدركه بالمصنوعات قدرته السرمدية
ولا هوته حتى أنهم بلا عذر^(١) . ويبدو أن أحداً لم يلتفت إلتفاتاً كافياً لواقعة
هامة هى أن جميع المفكرين المسيحيين وهم يربطون أنفسهم بالقديس بولس
ينفصلون فى نفس اللحظة عن الفلسفة اليونانية فمن يأخذ منهم على عاتقه البرهنة على
وجود الله فإنه يأخذ على عاتقه مقدما البرهنة على وجوده بوصفه خالقاً للكون
لا صانعاً له فحسب وبعبارة أخرى يلزم نفسه بالقول بأن العلة الكافية التى
يشهد عليها العالم لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير العلة الخالقة وهكذا تصبح
فكرة الخالق مطلباً ضرورياً فى كل برهنة على وجود الله المسيحى .

ولا يمكن أن نشك بأن هذه الفكرة كانت أساسية فى ذهن القديس
أوغسطين طالما أن — الصعود الشهير للنفس نحو الله فى الكتاب العاشر من
« الاعتراف » يفترض أن النفس تتجاوز على إلتواء جميع الأشياء التى لم تزعم
أنها صنعت نفسها لكى ترتفع إلى الخالق الذى خلقها ومن ناحية أخرى فإن اللغة
الارسطية التى يستعيرها القديس توما الاكوينى هنا كما فى أى موضع آخر قد
جعلت فيما يبدو بعض المفكرين الممتازين يخطئون فهم المغزى الحقيقى للبراهين
الكسمولوجية أو ما يسميه بطرق إثبات وجود الله .

لاحظ أولاً أن علاقة السبب بالنتيجة أو العلة بالمعلول التي ترتبط بين الله والطبيعة — بالنسبة للقديس توماس الأكويني كما بالنسبة لأي مفكر مسيحي آخر — تكمن في النظام هذه وعلى مستوى الوجود الفعلي نفسه ولا يمكن أن يكون هناك شك في ذلك : « فكل ما هو موجود يستمد وجوده من الله بالضرورة ، وبصفة عامة وفي جميع الأنظمة إذ أننا نجد أن ما هو موجود أولاً في أي نظام جزئي هو سبب لما يأتي بعده في ذلك النظام فالنار على سبيل المثال التي هي أكثر الأجسام كلها حرارة هي سبب حرارة الأجسام الأخرى لأن الناقص أو غير الكامل يستمد دائماً أصله من الكامل كما تأتي البذرة من الحيوان والنبات ولقد بينا بالفعل أن الله هو الوجود الأول . وهو من ثم — فالضرورة — سبب جميع الموجودات الأخرى » . إن الأمثلة التي يسوقها هنا القديس توماس الأكويني ينبغي ألا تثير أية مشكلة إذ من الواضح أن فعل الخلق يستبعد أي افتراض من هذا النوع وإنما هو — يعني بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات وليست المادة إلا الوجود بالقوة فكيف يمكن أن نشترط الفعل الخالص . .

إن كل شيء بما في ذلك المادة نفسها يقع في متناول فعل الخلق . ومن ثم فإن علينا أن نسلم قبل أي شيء عليه يظهرها الله داخل الطبيعة ، بالعلة التي بواسطتها يوجد الطبيعية وهذا هو السبب في أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الكافية هي في الواقع مجموعة متنوعة من أدلة الخلق وربما يغيب ذلك عن ذهننا في الوهلة الأولى ؛ لكن كل البراهين هي على هذا النحو حتى أن برهان المحرك الأول نفسه — وهو أكثر البراهين أرسطية لا يحتمل أي تفسير آخر ، فما الذي يصبح عليه برهان أرسطو في ضوء هذا المبدأ . . ؟

هناك حركة في العالم وخواصنا تشهد على ذلك ، ولا شيء يتحرك إلا بمقدار ما يكون بالقوة ولا شيء يتحرك إلا بمقدار ما يكون في حالة فعل ولما كان من الممكن أن يكون الشيء في حالة قوة وفي حالة فعل في وقت واحد ومن جهة فإنه

ينتج من ذلك أن بكل ما هو في حالة حركة ينبغي أن يكون متحركاً بواسطة شيء آخر لكن لا يمكن أن تسير سلسلة الأسباب المحركة والأشياء المتحركة إلى ما لا نهاية لأنه لن يكون هناك إلى هذه الحالة محرك أول وبالتالي حركة ومن ثم فهناك محرك أول لا يحركه شيء آخر وهذا المحرك الأول هو الله وقد لا يبدو هناك شيئاً في هذا البرهان تخرج عن إطار الفكر اليوناني . فهناك عالم في حالة حركة وسلسلة تصاعدية من المحركات والأشياء المتحركة ومحرك أول يظل هو نفسه ساكناً لا يتحرك ويربط الحركة الموجودة في السلسلة كلها — ألا يكون لدينا في هذه الحالة صورة كاملة عن عالم أرسطو، وألا تعرف — فضلاً عن ذلك — أن البرهان مأخوذ من أرسطو . . ؟

لا شك أن لدينا هنا نفس الكزمجرافيا الارسطية Cosmography أعني نفس الوصف العام للكون ولظواهر تركيبه لأن صورة العالم وتركيبه التي يقدمها لنا القديس توما الأكويني لا تتميز بالطبع عن صورة العالم في الفكر اليوناني : لكن أي فارق متمايز يبقى يكمن خلف هذا التشابه الفريقي — والواقع أن المرء يستطيع أن يحرز هذا الفارق من واقعة بسيطة هي أن البراهين التومائية الخمسة تشير في الحال إلى نصوص سفر الخروج^(١) إذ أننا نجد أنفسنا منذ البداية مع

(١) كان القديس توما الأكويني يعتقد أن وجود الله ليس واضحاً بذاته ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله نظري في الإنسان إذ يعتقد أنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطري وإنما المبادئ العقلية التي يستدل منها على وجوده وهو لهذا يمكن على اثبات — وجود الله بالبراهين المنطقية الضرورية ويقدم لنا منها خمسة براهين هي على النحو التالي : البرهان الأول يقوم على فكرة الحركة وقد عرضة في كتابه « الخلاصة اللاهوتية Summa the ologica » ويقول فيه بإيجاز أن كل متحرك لا بد له من محرك ، لأن التحريك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية وإنما لا بد أن يقف عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول وهو الله . وهو يبرهان كما ترى مستمد حرقياً من أرسطو التي عرضة في مقاله الثامنة من « السماع الطبيعي » .

البرهان الثاني هو يسمى برهان العلة لأنه يقوم على أساس فكرة العلية فيقول أن كل نتيجة لها سبب كل معلول له علة وهناك تأثيراً متبادلاً بين الأشياء بعضها وبعض لكن لا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والمولولات إلى ما لا نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هو الله .

البرهان الثالث : ويسمى برهان الممكن والواجب وخلاصته أن هناك أشياء ممكنة وكل

الوجود Beiny الذى يشير إليه سفر الخروج فالعلة الغائبة عند أرسطو أو الفكر الذى يفكر فى نفسه هو العلة التى تجعل أشياء العالم كلها تتحرك والقول بأن الفعل الخالص هو - بمعنى ما - مصدر العلة المحركة والطافية فى العالم وهو بالتأكيـد صادق بما فيه الكفاية إذ لو كانت العلة المحركة القانونية لا نهاية لها فلن يكون ثمة مبرر فى هذه الحالة يجعل أن منها محركا أو متحركا أعنى يمارس قدرته المحركة لكن لو أن المحرك الأول جهل من العلة عللا فلا يمكن أن يتم ذلك عن طريق فعل متعدى يجعل هذه العلة موجودة ويجعلها عللا فى آن معاً . أنه لا يتحرك إلا بالحب الذى يحرصه على الحركة وعندما تقرأ فى الشروح التى تسرح « الكوميديا الالهية أن أخويت فى هذه القصيدة العظيمة إنما يرد فكرة أرسطية أو هو مجرد صدى لفكرة أرسطية أو هو مجرد صدى

ما هو ممكن فهو ممكن الوجود وما يمكن أن يوجد أيضا الوجود . لكن اذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فان ذلك يعنى انه لا يستمد وجوده من ذاته وإنما لابد أن يستمد من غيره . لكننا بذلك نقود إلى البرهان الثائر وهو أن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر الى ما لانهاية ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته هو الله .

والبرهان الرابع . وهو برهان التدرج فى الكمال ويقوم على أساس مراتب الكمال القائمة فى الوجود ، فاذا كنا نحكم على بعض القصايا بالصدق وبعضها الآخر بجواز الصدق والكذب فاننا بذلك نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حق هناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها وركن ما هو أكثر حقيقة قد يكون أقل حقيقة بالنسبة لشيء ثالث أكثر حقا منه وهذا يعنى ان المراتب كلها نسبية فهى تقال بالنسبة إلى حق مطلق وهذا الحق المطلق كما كان يقول أرسطو فى الكتاب الميتافيزيقا يشمل الوجود المطلق ، ومعنى ذلك ان الحق المطلق هو الوجود المطلق فهناك إذن موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله .

البرهان الخامس : وهو برهان النظام فى العالم نظام وهذا النظام لا بدله من منظم عاقل لأن العالم كله منظم لامن حيث جزئياته بل النظام يسود العالم ككل فكل شيء يهدف لغاية معينة الاشياء يأكل أو عبت والاشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة وهذا النظام الهائل يقتضى وجود منظم أو علة منظمة وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقله لان كل نظام لابد بالضرورة ان يقوم على العقل فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقله والعلة المنظمة العاقله لهذا العالم هى الله .

وواضح ان هذه البراهين الخمسة كلها التى يقول بها القديس توما تشترك فى خصائص عامة مشتركة : فهى كلها تبدأ من الاشياء المحسوسة التى تملا العالم وهى قلما تفترض سيادة قانون العلية أو السلبية (سواء فى الحركة التى تحتاج إلى محرك ، أو الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة توجد . . . الخ) - وهى قلما تفترض أيضا ان الاشياء مرتبة ترتيبا تصاعديا لوتتبعه الإنسان فلا بد ان يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للاشياء جميعا .

لفسرك أرسطو وهذا البيت هو « الحب الذى يحرك الشمس والنجوم الأخرى » فإن علينا أن نلاحظ أنه لا يشترك من المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو إلا فى الإسم فقط . إن إله القديس توماس وداتى هو الله الذى يحب إما إله أرسطو فهو الله الذى لا يرفض أن يحب ، فالحب الذى يحرك السماوات والنجوم لله ، لكن الحب الذى يحركها توما الأكوينى وداتى هو حب الله للعالم . وبين هاتين العلتين المحركتين للأشياء يكمن الفرق كله بين العلة الكافية من ناحية والعلة الغائية من ناحية أخرى وليس ذلك هو كل شيء .

وحتى لو أننا افترضنا أن إله أرسطو هو العلة الكافية والمحرك على الأصالة الجدير حقا بهذا الاسم ، وهو افتراض غير مؤكد على الإطلاق ، فإن العلية عنده سوف تلحق بعالم ليس مدينا له بالوجود ، وبموجودات لا يعتمد وجودها على وجود هذا الإله . وبهذا المعنى فإن هذا الإله لن يكون شيئا آخر غير المحرك الأول الذى يتحرك ، أعنى النقطة الأولى الأصلية التى تبدأ منها الحركة لكنه لا هو بنفسه على الإطلاق خالق الحركة ذاتها . ولكن يتضح أمامنا هذه المشكلة فإن علينا أن نتذكر أن الحركة هى أصل توالد الموجودات وأن علة الحركة المولدة بالتالى هو علة الموجودات الناتجة . أما فى عالم أرسطو فإن كل شيء معطى المحرك الأول ، والمحركات المتوسطة والحركة نفسها ، والموجودات التى تنتجها هذه الحركة وحتى ولو أننا سلمنا بأن المحرك الأول هو أو العلة المحركة التى تتحرك بغلية متعددة فإن وجود الحركة نفسها سوف يظل يهرب من علية هذا المحرك الأول ولكن الأمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فى الفلسفة المسيحية وهذا هو السبب فى أن القديس توما الأكوينى عندما أراد أن يبرهن على عملية الخلق Creation لم يكن بحاجة إلى أن يسترجع نتيجة برهانه الأول على وجود الله وهو برهان الحركة يقول « لقد ظهر عن طريق براهين أرسطو أنه يوجد محرك أول لا يتحرك هو الذى نسميه بالله . أن هذا المحرك الأول فى أى نظام هو العلة فى جميع الحركات التى تحدث فى هذا النظام . ومادما نجد أن أشياء كثيرة تظهر إلى الوجود نتيجة لحركة السماوات وما دما منذ بينا أن الله هو المحرك الأول فى نظام الحركات فإنه ينتج من ذلك أن الله هو علة وجود هذه الأشياء جميعا ومن الواضح أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلة التى تنتج

بحركاتها هذه الأشياء ، فان الله لا بد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها في أن معا ، وبعبارة أخرى إذا كان برهان المحرك الاول تكفى للبرهنة على علية الخلق عندئذ لا بد أن يكون هذا البرهان بالضرورة متضمنا ففكرة الخلق ولقد كانت فكرة الخلق هذه غريبة على فبكر أرسطو ومن ثم فالبرهان التومائى على وجود الله ولو لم يكن يفعل شيئا يجب أن يركز من جديد برهان أرسطو فان له مع ذلك معنى لم يكن موجودا عند أرسطو بل ولم ينسبه اليه الفيلسوف اليونانى على الإطلاق .

وتلك هى الحال أيضا — بل وربما لسبب أخرى مما سبق — بالنسبة لبرهان العلة الكافية فيها هنا أيضا نجد نفس الفارق ونفس الاختلاف الذى يفصل بين العالم اليونانى والعالم المسيحى . فصحيح أننا نلتقى فى هذيه العالمين بنفس الترتيب التصاعدى للأعمال القانونية التى تدرج تحت علة الأولى — لكن الفلسفة اليونانية لعدم قدرتها على تجاوز مستوى الكفائية إلى مستوى الوجود فقد فشلت فى الخروج من نظام الصيرورة وهذا هو السبب لو أننا نثير الأمر فى أن أرسطو قبل أن يدرج تحت العلة الأولى كثرة من العلل الثانوية كلها لا تترك قبل العلة الأولى ، لأنه إذا ما حصلت هذه العلل على الكفاية التى يعطيها فكيف يمكن أن تكون ساكنة لا تتحرك؟ لكنها لا يمكن أن تكون ساكنة بل ويجب أن تكون ساكنة إذا ما وجدت فى العلة الأولى — وهى لا يعتمد فى وجودها على أى وجود آخر بسبب ممارستها للعلية أكثر من أن تجر فيها علتها ذاتيا . لكن نظرة إلى القديس توما الاكوينى كافية أن تبين لنا أن برهانه يتحرك فى اتجاه آخر مختلف عن اتجاه أرسطو أتم الاختلاف ذلك لأن البرهان على وجود الله الذى يسميه ببرهان العلة الكافية هو على وجه الدقة برهان الخلق : « لقد بينا عن طريق براهين أرسطو أنه توجد علة كافية أولى نسميها الله . لكن العلة الكافية تحدث وجود نتائجها ومن ثم فان الله هو علة وجود جميع الموجودات الأخرى » ومن المستحيل أن نقول بوضوح أكثر أنه فى حالة الله فان العلة الكافية تعنى العلة الخالقة وأن البرهنة على وجود علة كافية أولى إنما يعنى البرهنة على وجود علة خالقة أولى .

ولقد كان يحلو للقديس توماس أن يقول أن هذه البراهين مستمدة من أرسطو حسنا جدا — ولكن بما أن الكفاية التى نتحدث عنها الآن لا تشير إلى جانب

واحد بين الواقع في مذهب أرسطو وفي مذهب القديس توما فإنه ينبغي علينا أن نكون على استعداد للتسليم بأن برهان القديس توما على وجود الله عن طريق العلة السكافية إنما يعنى شيئاً آخر عندما يعنيه البرهان الأرسطى . والمشكلة التي سوف تتواجهها من الآن وصاعداً وهي المشكلة . التي واجهت الميتافيزيقا الكلاسيكية بأسرها وهي مشكلة كانت غير واضحة أمام اليونانيين وهي مشكلة أصل الأشياء وسوف يصوغها ليعتز في هذا السؤال البسيط : لماذا يوجد شيء ما بدلا من العدم ؟ ونفس السؤال بالضبط يتكرر ويعاود الظهور من جديد في الفلسفة المسيحية وعلى مستوى الغائية Finality .

من المسلم به اليوم بصفة عامة أن العلم الحديث منذ حذف تماما فكرة الغائية من فكرنا ونحن لا نود أن تناقش مشكلة : حذف الغائية ولا أن نتساءل هل هذا الاستبعاد نهائي وإنما كل ما نريده هو أن نشير إلى نقطة مجردة ترتكز عليها الأدلة على وجود الله التي تقوم على فكرة الغائية . أننا في هذه الحالة نسلم بوجود نظام في العالم نتساءل : ما علة هذا النظام ؟

وهنا هناك ملاحظتان تفرضان نفسيهما في الحال أولا أننا لم نطلب من أحد قط أن نظام العالم نظام كامل فهذا أبعد ما يكون عن ذهنتنا بل حتى لو افترضنا أن الاضطراب هو السائد وأنه لا يوجد في العالم سوى قدر ضئيل من النظام فإن السؤال سوف يظل قائما ما علة هذا القدر الضئيل من النظام . ثانيا أننا لم نطلب من أحد أن يستخفي بالتكليف العجيب بين الوسائل والغايات في الطبيعة وأن يسعى وراء النقاط الدقيقة بطريقة ساذجة كما كان يفعل شخص مثل (بيرنارد دي سانت بيير) .

لا شك أن النية الطبيعية التي توافرت عند المؤمنين بالغائية قد اختلطت بلون من الحماس إلا حق مما ساهم في عدم الثقة بالغائية في أعين العلماء وهذا حق لا ريب فيه لكن البرهان على وجود الله الذي يعتمد لسوء الطالع على مبدأ الغائية لا يرتبط قط بهذه الأفكار الخاطئة ولا يتضمن أخطاء هؤلاء الناس . أنه يحتاج منا لحسب إلى أن نسلم أن الله الفسيولوجية هي إليه موجهة فتساءل في الحال من أين يأت هذا التوجيه ؟ والفلاسفة الذين طرحوا هذا السؤال فشكروا في الأعم الأغلب

في الملاحظه أن هذا السؤال يطرح سؤالين الاول - وهو لا يؤدي إلى شيء -
يعتمد على سؤال عن علة و عجائب الطبيعة ، هذه وحتى لو أقترحت أننا نخطئ
أبدا عن هذه العجائب - على أن الاخطار من هذا النوع تحدث في كثير من
الاحيان - بحيث نقول أنها لم تقدم لنا على الاطلاق سوى نوع من المهندس
العظيم للكون الذي تدهشنا قوته كما تدهش قوتنا الخاصة ، الرجل الهمجى فإن
قوته مع ذلك تظل داخل إطار النظام البشرى ولقد أقام ديكارت مذهبه في الالية
ليعارض به فشل هذه الغائبة أنه سوف يكون من الصعب بدون شك أن تصنع
حيوانا لكن لا يوجد برهان *prioria* على إشتاله ذلك أو أنه ليس من طبيعة
الحيوان أن يكون مصنوعا . .

أن ديكارت نفسه وهو بنى المذهب الالى كان يعتقد أننا نحتاج إلى ملاك على
الاقل لسكى نصنع آلة تطير وفي أستطاعتنا اليوم في القرن العشرين أن نلاحظ أن
بشر - لا ملائكة - تقوم اليوم بصناعة مجموعة كبيرة منها بسهولة وبكفاية
تزداد يوما بعد يوم . ومن ثم فن العبث الوقوف عند هذا السؤال وعن أن نتقال
إلى السؤال الثانى . كما أن البرهان على وجود الله الذى يقوم على الحركة لا يعتبر
الله محطة التوليد المركزى ، الطاقات الطبيعية فكذلك البرهان الذى يقوم على
الفائيه لا يعتبره المهندس الرئيسى لهذا المشروع الهائل . والمشكلة هى على وجه
الدقة ما يأتى :

إذا كان هناك نظام فما علة وجود مثل هذا النظام ؟ والمثال المشهور لصانع
الساعة لا معنى هذا اللهم إلا لو أننا تركنا مستوى الخلق وانتقلنا إلى مستوى الصنع
لأنه تماما كما أننا عندما نلاحظ ترتيبا صناعيا نستنتج أن وجود صانع فنى بوصفه
العله الكافية الوحيدة التى يمكن تصورها لمثل هذا الترتيب فكذلك عندما نلاحظ
وجود نظام بين الاشياء فأنا نستنتج وجود منظم سام أو عال ويمكن ما
يجب أن تدركه فى مثل هذا النظام هو العله التى بواسطتها تم وجود النظام .

ولقد كان ديكرت على حق يستمر من أولئك الذين يشرعون قوانين باسم الله مدعين أنهم ينفذون إلى باطن النصائح الإلهية ، لكن ليس ثمة حاجة لنقض أسرار التشريع الإلهي لكي يثبت وجوده أنه يكفي أن يعرف أن التشريع موجود إذ لو صح ذلك فإنه لا بد أن ينشئ إلى الوجود أعني أما أن ينشئ إلى الوجود العرض الحادث الذي لا يستطيع أن يفسر نفسه بنفسه أو أن ينشئ إلى الوجود الضروري المكتمل بنفسه والذي يكفي أيضا أن يكون علة للوجود الحادث المستمد منه .

وفي اللحظة التي تدرك فيها ذلك سوف يصبح تفسير الأدلة الكونية على وجود الله واضحا للغاية وسوف يكون واضحا أيضا لماذا أستطعنا أن نقول أنه حتى عندما يقتبس الفلاسفة المسيحيون من أرسطو ويستشهدون به بطريقة حرفية فإنهم يتركون في مجال مخالف تماما عن المكان الذي كان يتحرك فيه أرسطو ويكفي لكي نفهم هذه الحقيقة بطريقة أفضل أن نستعيد تلك المناظر الشبيهة التي حدثت في العصور الوسطى بين أولئك الذين لا يعترفون إلا بالأدلة الفيزيائية الخاصة على وجود الله مثل ابن رشد وأتباعه وأولئك الذين لا يعترفون إلا بالأدلة الميتافيزيقية من أمثال ابن سينا وأنصاره .

أن ابن رشد يمثل هنا تراثا أكثر قربا إلى التراث اليوناني لأنه في عالم مثل عالم أفلاطون أو أرسطو حيث يقف الله والعلم وجهها لوجه منذ الأبد لا الله سوى حجر الزاوية في الكون Cosmas ومحركه فهو لا بوضع بوصفه الحد الأول في سلسلة وهو جد مفارق للسلسلة في نفس الوقت .

أما ابن سينا فهو يمثل من ناحية أخرى التراث اليهودي والتراث اليهودي لا بد أن يكون واعيا بذاته تماما لأن الله هذا التراث الذي يسميه ابن سينا بالأول بطريقة دقيقة ومطلقة لم يعد مجرد الوجود الأول في الكون فحسب بل هو الأول أيضا من زاوية وجود الكون أعني أنه سابق على هذا الوجود ومن ثم فهو بالتالي خارج عنه أيضا .

وهذا هو السبب في أننا ينبغي علينا أن نترك أن الفلسفة المسيحية تستبعد بالضرورة جميع البراهين الفيزيائية على وجود الله ولا تسلم إلا بالبراهين الفيزيائية الميتافيزيقية على وجود الله إنما المتعلقة بالوجود من حيث هو وجود والقول بأن القديس توما الأكويني يستخدم في هذه المسائل طبيعيات أرسطو كنقطة بداية لا يبرهن على شيء قط. طالما أنه كما قلنا الآن — توأينتهى باستمرار بوصفه رجلا ميتافيزيقيا ، بل أننا ربما نستطيع أن نبين أنه حتى تفسيره العام لميتافيزيقيا أرسطو يتجاوز المذهب الارسطي الاصح ذلك لأنه عندما نرتفع بأفكارنا إلى مستوى ذلك الوجود ، الذى قال لموسى أنا هو الموجود ، فإن الديالogue المسيحية تكشف للميتافيزيقيا عن الطبيعة الحقيقية لموضوعها الخاص .

أن الرجل المسيحى عنقا الميتافيزيقيا مع أرسطو بقوله أنه علم الوجود بحيث هو وجود فأننا لابد أن نظل على يقين من أنه يفهمها دائما على أنها علم الوجود بوصفه وجودا بالمعنى الذى ورد فى سفر الخروج — أعنى الله .

ويبدو إذن — إذا أردنا أن نستعير عبارة من وليم جيمس — إن العالم الفعلى المسيحى يتميز عن العالم الفعلى اليونانى بفروق بنائية عميقة . فنحن لدينا من ناحية اليها يعرف بالسكالم من حيث الكنف : الخير عند أفلاطون ، أو بالسكالم فى نظام من أنظمة الوجود / الفكر عند أرسطو : ولدينا فى الجانب المقابل الله المسيحى الذى هو الاول فى نظام الوجود والذى خلق يحتاج إلى رجل ميتافيزيقى . ليثبت أن هو الاول أكبر مما نحتاج إلى عالم طبيعى لكى يبرهن على أنه المحرك .

فى العالم اليونانى يوجد الله الذى هو يفيد تلك علة الوجود بأسره وهو كذلك . عله معقولة وكفاية وغائية — كل شيء ماعدا وجوده نفسه وفى العالم المسيحى . هناك الله الذى هو علة الوجود ونفسه فى العالم اليونانى لدينا كونا تشكل بصورة أبدية وترك بصورة أبدية أما فى العالم المسيحى فأن لدينا كونا بدد فى الوجود منذ لحظ الخلق فى العالم اليونانى هناك كون حادث عارض فى نظام المعقولة وفى .

نظام الصيرورة في العلم المسيحي هنا يسد كون جارى في نظام الوجود في العالم اليونانى هناك عناية باطنية مجانية للوجودات في العالم المسيحي لدينا غائبة مفارقة خاصة بالغاية الالهية التي تمكن وجود النظام نفسه مع الاشياء المنظمة في وقت واحد علينا أن نقول في النهاية كلمة سريعة عن مشكلة باللغة الصعوبة لم يلق عليها الضوء الكافي من ناحية ولا يمكن تجنبها من ناحية أخرى وهي :

حين نقول أن الفكر المسيحي قد تجاوز بهذا الشكل حدود الفكر اليوناني هل ينبغي علينا أن نقول أنه وضع نفسه في معارضه الفكر اليوناني أم أنه أكمله وأتمه ؟

أما أنا فأنا المعتقد من جانبي أنه لا يوجد تناقض بين المبادئ التي أرسى قواعدها المفكرون اليونانيون في الفترة الكلاسيكية وبين النتائج التي إستخرجها المفكرون المسيحيون من هذه المبادئ بل يبدو على العكس أنه منذ اللحظة التي أستخرجت فيها هذه النتائج فقد كانت كما لو أنها كانت متضمنة في المبادئ لدرجة أنه ظهرت بشكل :

بعد ذلك هي كيف فشل أولئك الذين أكتشفوا هذه المبادئ في تقدير النتائج الضرورية التي تنتج عنها — رد إلى في هذه المسألة هو على النحو التالي :

أن أفلاطون وأرسطو لم يدركا المعنى الكامل لافكارهما مع أنها كانا أول من حدد هذه الافكار لانهما فشلا في أكتشاف شكل الوجود إلى الحد الذي يحس وجوده الفعلي حين يتجاوزان مستوى المعقولة أن الاسئلة التي طرحاها هي الاسئلة الحققة لان المشكلة : التي تناولاها هي مشكلة الوجود ولهذا السبب ظلت حياتهم جيدة .

أما مفكروا القرن الثالث عشر فقد رحبوا بها حين رأوا أنها تعكس فكرهم ولقد سرهم ذلك كثيرا لانهم وجدوا أنفسهم قادرين على قراءة الحقائق التي

تتضمنها المشكلات التي أثارها أفلاطون وأرسطو على الرغم من أن هذين الفيلسوفين اليونانيين لم يستطيعا فض أسرارها وهكذا وجدنا في أن واحد الميتافيزيقيا اليونانية تتقدم تقدما حاسما ووجدنا أن هذا التقدم يتم بدفعه من الوحي المسيحي .

إن الجانب الديني في فكر أفلاطون لم يكتشف في قوته الكاملة إلا في عصر أفلوطين في القرن الثالث بعد الميلاد .

أما فكر أرسطو يعني استطاعة المرء أن يقول دون أن يقع في مفارقة أنه لم يكشف عن قوته الكاملة إلا بعد أن عرضه القديس توما لا كويني في القرن الثالث عشر ، . فإذا ما استبدلنا اسم « أفلوطين القديس أو أغسطين واصفين في أذهاننا أن أفلوطين نفسه لم يكن يجهل الديانة اليونانية جهلا تاما مع استطاعتنا أن ننتهي إلى هذه النتيجة وهي أنه إذا كان الفكر في العصور الوسطى قد نجح في تطوير الفكر اليوناني إلى حد الكمال فقد كان ذلك بسبب أن الفكر اليوناني كان حقيقيا بالفعل وبسبب أن الفكر المسيحي — بفضل المسيحية ذاتها كانت لديه القوة على أن يجعله متطورا على هذا النحو وحين يتساءل هل وضع أفلاطون وأرسطو قدمهما على الطريق الصحيح فإننا نجيب أنهما فعلا سار في الطريق الصحيح وأن لاستمرار في هذا الطريق يعني التقدم .

لقد توقفا في سيرهما — نجد الحقيقة عند بداية نظرية الماهية والوجود والتوحيد بينهما في الله على نحو ما تصور لنا العالم المسيحي وها هنا نجد الحقيقة الأساسية للفلسفة التومائية والفلسفة والمسيحية بأثرها لأن تمثيلها الذين يعتقدون أنهم يختلفون في الصيغة يتفقون من حيث الأساس حين يتعرفون على الحقيقة .

لقد شيد أفلاطون وأرسطو قنطرة ضخمة تعتمد أحجارها حكما على حجر

الزاوية هذا ، لكن حجر الزاوية يوضع في مكانه عن طريق الكتاب المقدس
ولقد كان المسيحيون هم الذين وضعوه بالفعل هناك .

وينبغي على التاريخ ألا ينسى قط ما تدين به الفلسفة المسيحية للتراث اليوناني
من ناحية ولا ما تدين به هذه الفلسفة ، للتربية المقدسة وما أتت به من دروس
مشرقة مضيئة من ناحية أخرى .

الفصل الخامس

المماثلة ، والعلية ، والغائبة

الفصل الخامس

المماثلة ، والعلية ، والغائية

علاقة الموجودات العرضية الحادثة Contingent بالوجود الضروري —
على نحو ما عرضناها فيما سبق — لا يكون لها مغزاها الكامل أمام الفكر
اللهي إلا إذا ما بدأ المرء من الفكرة المسيحية عن الله التي تصوره على أنه
وجود .

وقد يعترض معترض على ذلك بقوله أن هذه الفكرة إذا ما نظرنا إليها
بدقة لوجدنا أنها تستبعد تماما كل إمكانية للعلاقة بين الله والأشياء — لسبب
بسيط هو أنها تجعل وجود الأشياء نفسها مستحيلا . دعنا نسلم — فرضا —
أن عالمنا المعطى الذي يتسم بسممة التغير لا يحتوى في داخله على علته الكافية وأن
وجوده الفعلي يفترض وجود الوجود (أى وجود الله) عندئذ ما أن يوضح
الوجود ذاته (أى الله) في جانبه الفعلي الخالص ، ألا يصبح مستحيلا أن تتخيل
وجود أى شيء آخر لا يكون هو هذا الوجود — ؟ وإذا لم يكن الله هو
الوجود ، فكيف يمكن أن نفسر العالم . . ؟ لكن إذا كان الله هو الوجود
فكيف يمكن أن يكون هناك شيء آخر غيره أعنى غير الله . . هناك إله واحد
فحسب — كما يقول ليبنتز Leibnitz — وهذا الإله يمكن . وذلك صحيح بغير
شك لكننا ينبغي أن نضيف أن هذا الإله لا يمكن فقط ، وإنما هو يمكن نفسه
أو هو كاف لذاته . فهل هناك أى مخرج يمكن أن نفلت به من هذا الأخراج
المنطقي . . . Dilemma . . ؟

فتلاحظ أولا أنه مازق مسيحي ، أعنى أنه أخراج منطقي تقسم به الميثافيزيقا
المسيحية ، وهو لا يظهر إلا كنتيجة للتفكير العقلي في معطيات الوحي .

فالعالم اليونانى وتفسيره لا يشير مثل هذه المشكلة ، لأن العالم وآلهته عند أفلاطون وأرسطو تعطى أو توجد معا وفي وقت واحد ، ولا يدعى العالم أو الآلهة الاستحواذ الكامل على الوجود ، فلا شيء يمنع واحدا منهما من أن يوضع مع الآخر ، ولا تظهر مشكلة « معيتهما في الامكان Compossibility » .

والامر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف في العالم المسيحى . إذ يمكن للمرء أن يقول أن هذه الواقعة يعرفها حتى الفلاسفة الذين ينظرون إلى مثل هذه النقيضة على أنها بغير حل ؟ فالموازنة بين إثبات وإنكار الوجود الضرورى وعليه العالم ، أو الشغور بالأضطرار في إثبات أو إنكار هذا الوجود بشكل متأنى — الوان من الارتباك لم تكن تخطر على بال اليونانيين ولم يشعر بها إلا الفكر الحديث لأنه يعيش ويتحرك في عالم مسيحى .

علينا أن نلاحظ بعد ذلك الطابع المجرد ، غير الواقعى . ومن ثم غير المسيحى للمشكلة . فأيا ما كانت الاعتبارات الميتافيزيقية التى طورناها فى المحاضرات السابقة فإنها على الأقل لم تفقد إتصالها مع الواقع الحقيقى : فسواء بدأنا من فكرة الله على نحو ما يدر كها الذهن البشرى كما هى الحال عند القديس أنسلم Anselm أو بدأنا من العالم ومن الإنسان كما هى الحال عند القديس توماس St-Thomas فإننا فى أية حال لم نبدأ قط من الله ذاته — إذ لابد أن يكون بالضرورة هو الهدف الذى نسعى إلى الوصول إليه . فما يجب أن يقال إذن فى هذه الحالة ليس هو

أن فكرة الموجودات تفترض فكرة الوجود (أى فكرة الله) فى حين أن فكرة الوجود (الله) تستبعد فكرة الموجودات بل بالآحرى هو .

إن الموجودات التى تعطى كوقائع ليس لها علة كافية إلا فى الوجود فحسب (أعنى ليس لها من علة كافية سوى الله ، فلو كانت هناك أدنى مشكلة فى التسليم المتأنى سوى مشكلة ظاهرة فحسب . لأننا ليس فى استطاعتنا أن ننكر الوقائع

هو مواد التجربة ، ولا أن تتجنب تقرير العلة الكافية التي هي ضرورة . أن
القيضة الرابعة عند كانط لا يمكن حلها في وضعها داخل المثالية النقدية ، أما لو
أنها وضعت في المذهب العقلي الواقعي لكن من الواضح قبلنا *priori* أن الحل
موجود . وأنا ينبغي علينا أن نكون قادرين على الوصول إليه في فكرة الله ،
تبرير لتواجد الله والمخلوقات في أن معا . وأن تبرر كمذا — لابد أن يفترض
مقدما أولا — أننا قد اكتشفنا علة يمكن تصورهما ومبررا يمكن فهمه لإنتاج
الموجودات عن طريق الوجود (الله) ، ومن ثم فإن علاقة الموجودات بالوجود
يمكن أن تعرض تحت شكل معقول واضح .

ولسكى نتغلب على المشكلة الأولى ونجد لها حلا فان علينا أن نعود إلى النقطة
الأساسية في الخلاف كله أعني أن نعود إلى الفكرة المسيحية عن الله وأن نبين
الضوء الجديد الذي تلقيه هذه الفكرة على تصورنا للعلة . وتلك ليست مسألة سهلة
بسبب ألوان النقد التي وجهت إلى فكرة العلة المتعدية كما طورها مالبرانش
وتوم في فلسفاتهم جعلتها بالنسبة لنا فكرة غير معقولة تقريبا .

فالعالم مصنوع من سلسلة هائلة من الارتباطات الضرورية . والترتيب
الموجود حاليا معطى كواقعه ، لكن السبب يجاوز تماما قدرتنا على الفهم ويفلت
منا باستمرار ، تلك هي وجهة النظر الحديثة إلى المشكلة ، ولقد أصبحت مأوفاة
بعمق حتى أنها لتبدوا الآن وكأنها واضحة بذاتها ولكن نسترجع من جديد
فكرة العصر الوسيط عن العلة ، وهي واقعية عبر عنها القديس توما
تعبيرا واضحا : فالقول بأن هناك علة يستلزم وجود شيئين اثنين إن كنا نريد
أن نفهم لفظ العلية فهما دقيقا — كما يستلزم أيضا أن ينتقل شيء ما من وجود
العلة إلى وجود معلولها .

وان نستطيع أن نفهم معنى هذا التصور ما لم نفهم أولاً العلاقة العميقة التي اعتقد مفكروا العصور الوسطى أنها موجودة بين الوجود والعلية .

وقبل أن تتمكن من أن تعمل شيئاً على الإطلاق لا بد أولاً أن توجد ، لأنه إذا تصورنا الفعل العلى على أنه علية من العلة إلى ذات ما : أو حتى غزو للذات بواسطة العلة ، فإن من الواضح أن العلة لا يمكن أن تعطى إلا ما تملكه فحسب ، ولا أن تضع نفسها في شيء آخر إلا من حيث ما تكون عليه ، وعلى ذلك فإن الوجود هو الجذر الأول للعلية ، وفضلاً عن ذلك فإن الوجود لا يجعل العلية ممكنة فحسب وإنما هو يطلبها بطريقة ما ، وإحدى المشكلات الصعبة التي واجهت الميتافيزيقيون الكلاسيكيون هي : تحديد علاقة الوجود بنشاطه العلى . وأنا لا أطمع في حلها ، بل إننى حددتها في حدودها الفنية الصارمة ، وإنما أردت فقط أن أبرز جانباً من معناها بطريقة مقارنة وعلى حساب الاستطراد .

إننا نعيب في الأعم الأغلب على فلسفات العصر الوسيط أنها وقعت في مذاهب تشبيهية ساذجة وهى المذاهب التي تخلع الصفات البشرية على الله وتشبهه بالإنسان Anthromorphism وهذا اللوم شيء طبيعي جداً حين تقوم به عقول شكتها الانظمة العلية تشكيلاً تاماً ، فهى مشغوفة للغاية لاستبدال العلم بالفلسفة في كل مكان ولكن على الرغم من أن الاسكولائيين لم يكونوا على جهل تام بالعلوم كما نظن في بعض الأحيان ، فإنهم لم يجعلوا طموحهم الأول أن يصبحوا علماء Savants ، وإنما أرادوا أن يصبحوا لاهوتين فلاسفة . وأخذوا على عاتقهم اكتشاف المبادئ الأولى والقيام بالتفسير العقلى للوقائع الأولية من الحثيئة الواقعية ، أو المعطيات التي تأتى إلينا من الواقع ، والتي على الرغم من أن العالم Scientist يقبلها على أنها معطيات بسيطة وخالقة تحتاج مع ذلك إلى تفسير على يد الفيلسوف . فالحركة والوجود يمكن من زاوية العلم اعتبارهما أموراً مسلم بها ، لكنها من الناحية الفلسفية تحتاج إلى تبرير وكل نفس الشيء على فكرة العلية أو السببية .

وعندما يصرح أحد العلماء بأن هذه المشكلات لا تشير اهتمامه فهو على حق بوضعه عالماً . بل حتى لو ذهبت إلى القول بأنها ليست مشكلات على الإطلاق أو أيضاً لا وجود لها في عالم الواقع ، فإنه لا يزال على حق بمعنى أن هذه المشكلات لا تظهر — على الأقل — أمام العلم . ولو أنه أضاف أن المذهب التشبيهي أو النزعة التشبيهية Anthromorphism هي موت العلم فإنه على حق أكثر ، إذ من المؤكد أن هذه النزعة قاتلة حين نحاول تطبيقها على المشكلات العلية . لكن ينبغي علينا أن نقول إنما قاتلة بالنسبة للفلسفة أيضاً ؟

العكس صحيح تماماً . إننا حين نفترض أن كل ظواهر الطبيعة تعتمد على أساس بشري فإننا نفترض شيئاً يدعو إلى السخرية تماماً ، وحين نفترض أن الغائية يمكن أن يعاد بناؤها قبلًا a Priori معلنين أن الأشياء جميعاً هي كما تبدو لنا أنها ينبغي أن تكون لكي نضمن ما يبدو لنا أنه الخير الأكبر للبشرية — فإن ذلك هو افتراض أشد سوءاً — لأن اكتشاف مثل هذه العلاقات هو مجازفة لا متناهية في أي حادثة ، بل أنه يمكن أيضاً ألا يشكل تفسيراً علياً . ومع ذلك فإن من الصواب أن نقول أن الكون نسق من الموجودات والعلاقات المتلاحمة وأن الإنسان يكون جزءاً منها . وعلى ذلك فإذا كان الإنسان يكون جزءاً من الطبيعة فإننا لن نجد مبرراً يجعل الفيلسوف لا يتجه إلى الإنسان لكي يفهم الطبيعة على نحو أفضل ، فلا شيء يبرهن بطريقة قبلية ما هو صحيح عن الموجودات البشرية كاذب عن الموجودات الأخرى ، خصوصاً إذا ما كان الجانب الذي ندركه فيها معاً هو جانب الوجود نفسه والخواص المباشرة بوصفها وجوداً . وهذا المعنى — فإن هذه النزعة التشبيهية المذمومة ، والتي كانت واضحة وكثيراً ما استعملت في القرون الوسطى — يمكن أن تبرهن على أنها عنصر لازم في المنهج . فها دامت جزءاً من الطبيعة والتجربة التي هي عن نفسها هي — بفضل مباشرتها — حالة ذات ميزة خاصة ، فلماذا لا أفسر ما أعرفه فقط عن طريق الخارج بعلاقته بالواقع

وحده — تبلغ الطبيعة مرتبة الوعي بذاتها ، وهذا هو أساس كل نزعة تشبيهية مشروعة ، وقد نجد في ذلك المبرر النهائي لتصور العلية في العصر الوسيط .

يمكن للإنسان أن يمارس العلية في حالات مختلفة ومتنوعة : بالنسبة للجسم الفزيقي لأنه هو هذا الجسم ، ثم بالنسبة للجسم العضوي الحر ، طالما أنه هو هذا الجسم أيضاً ، وأخيراً بالنسبة للوجود العاقل ، بما أنه وجود هي عاقل .

وبما أن العقلانية هي الخاصية التي يتميز بها الإنسان عن الحيوانات الأخرى . فإن العلية التي يمكن أن نقول أنها بشرية أكثر من غيرها هي العلية العاقلة : أعني هذا النوع من النشاط العلي الذي يكون قائده وموجهه هو أساس العقل . وكل علة من هذا النوع تتميز بوجودها في ذهن من يعمل أو من يكون ف فكرة يتصورها مقدما عن العقل الذي يوثيه أو لنتيجة فعله . وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن أفعالنا وما تنتجه أفعالنا لا بد بالضرورة أن يكون أولا بداخلنا قبل أن تكون في ذاتها على نحو ما ستكون عليه بعد أن تنتجها . وبعبارة أخرى فإن نتائجنا أو الآثار التي تحدثها بأفعالنا قبل أن توجد في ذاتها كنتائج أو آثار توجد في داخلها كعلل أو أسباب وتشارك في وجود علتها ، وإمكانية النمط البشري الاصيل لللية — هو نمط الإنسان الصانع — يرتكز على واقعة أن الإنسان بما أنه مزود بالعقل فهو قادر على أن يحتوى داخل ذاته على سبل التمثيل على وجود النتائج الممكنة التي سوف تفضل عنه وتتميز ، وهذا هو السبب في أن ما نفعله أو نتججه ينتمي إلينا أو ينسب إلينا ، لأننا لو كنا مسئولين عن أفعالنا ولو كنا نملك بطريقة مشروعة ما صنعت أيدينا فالسبب هو أنه طالما أن هذه النتائج لم تكن في الاصل سوى نحن أنفسنا بوصفنا علة أحداثها فإنا سنظل حاضرين فيها حين توجد كآثار أو نتائج فمسرديات شكسبير وكوميديا مولير . وسيمفونيات بيتهوفن هي نفسها شكسبير ، ومولير . وبيتهوفن ، حتى أن الزد يمكن أن يتساءل مثلا — هل هذه الأعمال تمثل أفضل جانب في توليفها وهل هي قمة شخصياتهم .

ولو أننا سرنا بالتحليل خطوة صغيرة أبعد من ذلك في هذا الاتجاه نفسه ، فسوف يظهر لنا في الحال أن هذه النتيجة ليست إلا نتيجة مؤقتة فحسب ، فالإنسان يمارس أي لون من ألوان العلية إلا من حيث هو موجود فقط ، ومن الصواب أن نقول أنه طالما أنه لا يوجد شيء سابق على الوجود فأننا لانستطيع أن نتجاوز هذه النقطة . لكن ماهو معنى الفعل يكون ؟ حين أقول أنا أكون فإن فكري عادة لايجاوز الإدراك التجريبي لواقعة معطاة عن طريق الملاحظة الخارجية ، لكن الأمر كان على نحو مخالف في نظر المفكرين في العصر الوسيط فلقد كان فعل الكيونة عندهم أساسا فعلا إيجابيا يشير إلى فعل التواجد نفسه ، وكان تأكيد وجودهم الفعلي يعني في نظرهم تأكيد الوجود بالفعل actuality أعني الطاقة نفسها التي يوجدون بها . ومن ثم فلو أننا أردنا الوصول إلى فهم دقيق لتصور العصر الوسيط للعلية فإن علينا أن نرتفع إلى فعل الوجود نفسه ، إذ من الواضح أنه لو كان الوجود فعلا « act » ، فإن الفعل العلي لا بد أن يكون بالضرورة ضاربا في جذور وجود الغلة ذاتها ، ولقد عبروا عن هذه العلاقة في تفرقة فنية خاصة — وإن كانت مزعجة في مظهرها بعض الشيء إلا أنها واضحة جداً وهي التفرقة بين الفعل الأول والفعل الثاني ، فالفعل الأول هو وجود الشيء ، وما نسميه وجود بفضل فعل التواجد نفسه الذي يمارسه . أما الفعل الثاني فهو العملية العلية لهذا الوجود ، التحلي الداخلي والخارجي للوجود بالفعل الأول بواسطة النتائج التي ينتجها داخل ذاته وخارجها . وهذا هو السبب في أن الفعل العلي الذي هو ليس شيئا بجانب الوجود بالفعل من الوجود بما هو كذلك ، هذا العقل العلي Causal action لا بد في النهاية أن يحل نفسه في إنتقال الوجود واتصاله .

عندما يفهم المرء هذه النظرية ، فإنه يعد نفسه بذلك لكي يفهم من الناحية الفلسفية فكرة الخلق التي يمكن أن تسكتسب معنى فلسفيا محددًا . أن تخلق بمعنى أن تسبب الوجود .

فلو أن كل شيء كان قادرا على أن يكون سببا بمقدار ما يكون موجودا ، فإن الله الذى هو الوجود أن يكون قادرا على أن يحدث أو يسبب الوجود ، ولا بد أن يكون هو الوحيد الذى يستطيع أن يفعل ذلك . كل وجود حادث أو عرض إنما يستمد حدوثه وعرضيته من واقعة أنه يشارك فى الوجود فحسب ، أن له وجودا ، ولكنه ليس وجوده الخاص أن الله هو — بمعنى فريد — هذا الوجود الخاص .

وهذا هو السبب فى أن جميع الموجودات العارضة أو الحادثة ليست سوى علل ثانوية فحسب وذلك لأنها ليست سوى موجودات ثانوية ولا يمكن أن تكون أكثر من ذلك ، وينحصر نشاطها السببى فى تحول أحوال الوجود وفى تغيير الذوات التى تؤثر فيها ، لكنها لا يمكن أن تسير أبعد ذلك بحيث تسبب وجود النتائج نفسها وباختصار أن الإنسان الصانع Homo fales ولا يمكن أبدا أن يصبح إنسانا خالقا Hamo Csestoa لأنه هو نفسه لا يملك سوى وجود يستمد من غيره متافذ الشيء لا يعطيه ، فكيف يمكن أن يهب الوجود لنفسه أو أن يتجاوز فى نظام السببية المرتبة التى يشغلها فى نظام الوجود ؟ ومن ثم فإن الخلق رد فعل سببى خاص بالله وهو يمكن بالنسبة إليه فقط وغير ممكن بالنسبة لسواه . لكن لا ينتج من ذلك أن عملية الخلق يمثل تصورها وأنه يمكن للمرء أن يفهم بطريقة عقلية طبيعتها أو سببها ؟ تلك مشكلات أخرى تحتاج منا إلى أن نلتفت إليها قليلا .

وأولى تلك المشكلات لاثير صعوبة خطيرة فكل الفلاسفة المسيحيون يعلمون أنه إذا كان من الممكن تصور الخالق ، فانه من غير الممكن ، فنحن لا نخلق أبدا وإنما نحن عاجزين عن الخلق وعلى هذا فإنا نعجز عن أن تتمثل بأنفسنا فعلا خالقا حقيقيا .

إن كل ما نصنعه نصنعه من شيء آخر ومن ثم لا نستطيع أن نتصور فعلا

ستكون نهايته هي وجود النتيجة التي ينتجها . لا شيء أسهل من تردد أن الله خلق الأشياء ، وأنه من العدم ، لكن كيف نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نتخيل — حتى ولو كنا ننكر أن هذا العلم نفسه هو لون من ألوان المادة التي يستخرج منها الفعل الخلاق نتائجها ! أننا لانستطيع أن نفكر إلا في التعبير والإنتقال والآخريه أعني الإنتقال من حالة إلى حالة . أما لكي نفكر في الخالق يأتينا نحتاج إلى قوة تتجاوز بها كلا من درجة وجودنا ودرجة السببية التي نملكها .

هناك مشكلة أخرى نواجهها من نفس النوع لكنها ليست بصورة جذرية حين نحاول أن نصور لماذا كانت هناك عملية خلق . لا بد لنا منذ البداية أن تبدو هنا تهدد تن يف معنى المشكلة كلها .

أن البحث عن العلة السكافية لعملية الخلق لا يف البحث عن سبب أو علة فعل الخلق لأن فعل الخلق هو الله نفسه وهو بغير سبب أو قل أنه هو نفسه السبب والعلة . ولقد أنهى القديس أوغسطين منذ زمن بعيد هذه المشكلة بهذه الطريقة أعني ببيان عقلي دقيق يصاحبه دائما التبريرات الفنية الضرورية .

فالتساؤل عن سبب ارادة الله يعني أننا نفترض ضمنا أنه يمكن أن يكون هناك شيء سابق على هذه الارادة ، بينما ارادة الله سابقة على كل شيء آخر . ومن الواضح أن القديس أوغسطين هنا يضع في ذهنه الفرض المتناقض لسبب عملية الخلق الذي لا بد أن يكون هو نفسه جزءا من عملية الخلق ذاتها ، أما القديس توما الاكويني فإنه يبرهن — متجاوزا هذه الواجهة من النظر وإن كان يتبناها وهو يعمقها — على استحالة افتراض أى سبب أو أية علة على الإطلاق للفعل الخالق سواء كانت علة خارجية أو داخلية .

فالقول بأنه يوجد في داخل الله نفسه أى علة لارادة أيا كانت يعني أننا لا بد أن نتميز فيه تميز حقيقيا بين القدرات والصفات والواقع أنه يصعب جدا

أن يتخيل المرء سبباً آخر لإرادته سوى فهمه أو عمله ولقد سبق أن رأينا أن الوجود ذاته « أى الله » فى واقعه الفعلى الخالص هو وحدة كاملة وأن هذه الوحدة تستبعد بالتعريف كل قسمه داخلية يمكن أن تسمع بوجود تعارض بين إحدى الصفات الإلهية وصفة أخرى . أو أن تسمع بأى فعل سببى أيا كان نوعه ممارسة إحدى الصفات على غيرها . ولا شك أننا مضطرين من وجهة النظر هذه إلى القول أن فهم الله أو عمله يؤثر فى إرادته لكن فهم الله وعقل الله هو الله نفسه تماماً كما نقول أن إرادة الله نفسه ، ومن ثم فإن من المستحيل تماماً أن يدرك المرء كيف يمكن أن تكون هناك علاقات سببية — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — داخل ذات الله .

لكن عملية التوحيد هذه بين إرادة الله والله نفسه سوف تجبرنا على أن نسأل أنفسنا عما إذا كان لتصور الإرادة أى معنى فى هذه الحالة طالما أننا لا نستطيع أن نتصور وجود إرادة بدون غاية ، وهل يمكن للمرء أن يفترض إرادة الهية تعمل لغاية ما دون أن تحدد هذه الغاية أو هذه العلة الغائية — هذه الإرادة ؟ الحق أننا نستطيع أن نفعل ذلك بشرط واحد هو إذا كنا نتحدث عن الله أو نقصده بهذه الإرادة وبشرط أن نتذكر الله هو الوجود ذاته . أن إنكار أن يكون لإرادة الله غاية ، فإن هذا يعنى القول بأن إرادة الله إما أن تخضع لضرورة عمياء أو كحدث لاعقل أو عرضية غير معقولة وفى كلتا هاتين الحالتين فأننا نسلم فى هذه الحالة بوجود الوان من النقص وعدم الكمال وهذا يتناقض مع ما يكون عليه الوجود الخالص بالفعل . ومن ناحية أخرى وعلى وجه الدقة بما أن الله هو الوجود ذاته فانه سوف يكون من التناقض أن نفترض أنه يمكن أن يكون له غاية أخرى سوى ذاته . فالغاية الوحيدة التى يمكن تصورهما للإرادة الإلهية هى من ثم الوجود الإلهى . وبما أن هذا الوجود ، ومن حيث هو غاية للإرادة ، يتحد مع الخير فى هوية واحدة ، فانه يمكن للمرء أن يقول أن الغاية الوحيدة الممكنة لله هو كماله الخاص . وبعبارة أخرى أن الله يريد نفسه بالضرورة ولا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأن كل ما يريد هو يريد من زاوية ذاته .

في استطاعتنا أن نقول اذن ، وهو ما قاله جميع الفلاسفة المسيحيون ، أن
علة عملية الخلق هي خيرية الله ، أو وفقا لعبارة القديس أوغسطين التي أقتبسها
فيما بعد القديس توما الاكويشي : « لان الله خير ، نحن موجودون . وربما كان
في استطاعتنا أن نبحث عن الاصل الافلاطوني لهذه الفكرة ، وبصفة خاصة في
محاولة طيماوس حيث يذهب افلاطون إلى القول بأن النشاط المنظم للصانع يرجع
إلى تحرره من الرغبة . لكن إذا كان الخير هو العلة النهائية لعملية الخلق ، فما هي
علة هذا الخير نفسه ؟ .

لوسألنا افلاطون نفسه هذا السؤال لكننا في الغالب نقوم بمغامرة خطيرة
سوف تكون نتيجتها عدم وجود اجابة طالما أن افلاطون يتصور الخير بوصفه
الحقيقة القصوى أو الواقع الاسمي ولو أننا القينا هذا السؤال على ديونسيوس^(١)
فسوف تكون لدينا في الغالب نفس النتيجة :

فهذا المسيحي الذي تفد إليه المذهب الافلاطوني بطريقة عميقة لا يستطيع

(١) هود يونس يونس الاريباغيطي تلميذ بولس الرسول عاش في أواخر القرن الخامس ،
الف أربعة كتب هي : « الاسماء الالهية » و « المراتب السماوية و اللاهوت الصوفي »
و « المراتب الكنيسية » — كان يذهب إلى أن العالم بالله انما يستمد من الكتب المقدسة وكذلك
أيضا صفاته والصفة الأولى التي تذكرها الكتب المقدسة لله هي الخيرية . فالخيرية هي أول صفة لله
وهي مبدأ الاشياء جميعا . ولوسألت لماذا خلق الله العالم ؟ كانت الاجابة أن الله خلق العالم
لخيريته ، ومن هنا كان كل موجود بما هو موجود خير ، اما الشر من حيث هو كذلك فهو
عدم وجود . ومعنى ذلك أنه يضع الغير أول ويعتبر الوجود خاسية من الخواص التي تشارك
في الخير ، وواضح أنه متشبع بالروح الافلاطونية تماما . كما أنه اعتنق الكثير من آراء
الافلاطونية الجديدة التي تعارض المسيحية معارضة صريحة مثل وحدة الوجود ولها شخصية الله
والصعود إلى الله بقوتنا الذاتية .

أن يتغلب أبداً على فكرة أولوية الغير لكي يرتفع ويدرك أولوية الوجود. وفي استطاعتنا أن نرى ذلك بوضوح في النصوص الرئيسية « لاسماء الله » ، حيث يشرح ديونسيوس النص الشهير في « سفر الخروج » أن أكون ما أكون Ego sum qui Sum فحين يعلن الله عن نفسه أنه هو الوجود فالتا ينبغي أن نفهم — طبقاً لهذه الوجهة من النظر — أنه من بين الصفات التي تشارك في خيريته ، التي هي ماديته ، نجد أن الوجود هو أول هذه الصفات . وحين شرح توما الاكوينى بعد ذلك شروح ديونسيوس الاريوخاغيطى فالتا نراه يعلن اتفاقه معه . لكننا نلاحظ أنه ليس صحيحاً أنه يتفق معه ، ذلك لأنه بدلاً من أن يرى في الوجود خاصية تشارك في الخير — وهذا ما تفترضه نصوص ديونسيوس — فإنه يرى الخيرية بوصفها شكلاً من أشكال الوجود . وهذا هو على وجه الدقة ما جعل التأويل التومائى لديونسيوس قليل الأهمية من الناحية الفلسفية . وفي استطاعتنا هنا أن نرقب عملية السير التي يحقق بواسطتها الفكر المسيحى وعياً واضحاً بمبادئه الميتافيزيقية . وهو يرتفع فوق مستوى الهيلينية أعنى وهو يحاوز الفكر اليونانى ويصوغ في شكل نهائى محدد ما يمكن أن نسميه بمتافيزيقا سفر الخروج . لنرى الآن كيف تبدأ هذه الميتافيزيقا وكيف تسير .

إن القديس توما الاكوينى يوافق بغير تحفظ — بل وبدون أى تحفظ عقلى — على أن الخيرية تنتشر بذاتها . « لكن من أين أثبت الخيرية بهذه الخاصية ، من واقعة أن الخيرية ليست شيئاً آخر سوى شكلاً واحداً متعالياً من الوجود . والخير إذا ما نظرنا إليه في جندوره الميتافيزيقية لوجدنا أنه هو الوجود نفسه من حيث هو موضوع ممكن للإرادة . وإذا ما أراد المرأ أن يفهم لماذا يميل الخير إلى الانتشار تلقائياً ، فالتا لابد أن نتجه بحثاً عن اجابة إلى الحالة الفعلية المحيطة للوجود ، فالقول بأن الوجود هو في أن معا فعل وخير لا يعنى فقط الإشارة إلى أنه يمكن أن يعمل كسبب أو كقوة ، لكنه يعنى أيضاً الإشارة في نفس الوقت إلى أنه يحتوى على مبرر لممارسة هذه القدرة السببية ، فكما الوجوده بالفعل — إذا تصورنا على أنه خير يدعو إلى توصيل هذا الوجود

الفعل بحرية إلى وجود نتائجه الممكنة ، ولو أننا عدنا إلى وجهة النظر التشبثية التي حاولت فيما سبق أن أدفع عنها فإنتى سوف أقول هنا أيضا أن التماثل البشرى أو المماثلة البشرية يمكن أن تفيدنا أيضا كدليل فما الذى نعجب به فى البطل ، وفى الفتاة ، وفى رجل الحكم ؟ أن ما نعجب به فى هؤلاء الاشخاص هو على وجه الدقة واقعهم الفعلى الذى يفيض ويغمر وجودهم ، وهو بما ينتجه من أفعال وأعمال إنما ينتقل إلى عالم الموجودات الدنيا التى يقف مشدوها من منظرها ، إن معنى أن توجد هو أن تعمل ، ومعنى أن تعمل هو أن توجد . أن الاريجية التى بواسطتها يعطى الخير نفسه - فى حالة الموجود العاقل هى تجلى حر للطاقة التى بواسطتها يوجد الوجود .

غير أن الانسان هو كل الاريجية لأنه ليس هو كل الوجود فقبل أن يعطى ما عليه لابد له أن يأخذ ما ليس عنده . أنه غالبا يريد خير الآخرين لكى يملأ نقائص ويسد قصوره الخاص ، ولكن يحافظ على وجوده وينميه ، فهو بمقدار ما هو شراه لما يقصده كريم بما هو عنده ، فهو خير بمقدار ما هو موجود . وما دما قد وصلنا إلى هذا الحد فإن علينا أن نسير خطوة أبعد .

ما أن يفسر المرء العلية بأنها هبة الوجود ، حتى يجد نفسه منقادا بالضرورة إلى تقرير علاقة جديدة بين السبب والنتيجة أو بين العلة والمعلول هى علاقة المماثلة أو التشابه . Analogy ولقد كانت هذه النتيجة واضحة تمام الوضوح عند فلاسفة القرون الوسطى لدرجة أنهم لم يشعروا بأنهم فى حاجة إلى تبريرها على الاطلاق . فقد بدت لهم أنها واقعة من الوقائع التى تقدمها لنا تجربتنا اليومية المألوفة فيكفى أن تتأمل التجرية الحسية الشائعة حتى تتعرف عليها ، فالحيوان أو النبات ينتج حيوانا أو نباتا من نفس النوع وحتى لو أننا نظرنا إلى خارج عالم الحيوان والنبات لوجدنا أن النار تشتعل نتيجة نار أخرى وأن الحركة تنتج نتيجة حركة أخرى ، وتلك حقيقة واضحة نجدها فى كل مكان . ولقد كانت العلة الميتافيزيقية لهذه الواقعة واضحة أمام العقل ووضوح الواقعة نفسها أمام الحواس ، ذلك لأنه لو أن الوجود الذى يسبب لا يفعل شيئا سوى أن يصل

نفسه بالنتيجة أو ينتشر في هذه النتيجة فإن ذلك يعنى أننا سوف نجد لسبب لا يزال قائماً في النتيجة تحت شكل جديد من أشكال الوجود مع الاختلافات بالطبع التي تسببها أحوال الوجود التي تفرضها المادة التي يمارس عليها فاعليته . هناك عدد قليل من الصيغ متكرر ذكره باستمرار في كتابات القديس توما الاكوينى كتلك الصيغة التي تعبر عن هذه العلاقة : ما دام كل ما يسبب يعمل كما لو كان في حالة فعل فإن كل سبب يحدث نتيجة مماثلة أو مشابهة له . وهذا التشابه ليس صفة عارضة أو كيف إضافية تتدخل بطريقة لا أحد يعرف من أين أتت ولا لماذا أتت ولا لماذا أتت لكي تتوج الفعلية ، وإنما هي تشترك من حيث الجوهر في طبيعة الفعلية نفسها فهي بالنسبة لها علاقة خارجية وتجلى محسوس .

إذا كان الـكون المسيحى هو إذن نتيجة لله كما تتضمن ذلك فكرة الخلق فلا بد بالضرورة أن يكون مماثلاً لله ، لكنه لا يكون أكثر من مماثل لأننا حين نقارن الوجود بذاته بالوجود المسبب ، حتى في الوجود للفعل نفسه ، فإننا نتعامل في هذه الحالة مع نظامين من الوجود . لا يقبلان لا الحذف ولا الإضافة وهذا هو السبب في أنهما يمكنان بالمشاركة Compossibile فالله لا يضيف إلى ذاته شيئاً بفناء العالم — وهاتان الحادثتان (الخلق والفناء) على جانب كبير جدا من الأهمية بالنسبة للأشياء المخلوقة والتي تحدث لها هذه الأمور . أما بالنسبة لله الذى هو الوجود فإنه لا شئ يطرأ عليه إطلاقاً من حيث هو وجود ، لكن على الرغم من أن الخلق ليس أكثر من مماثل فهو مع ذلك مماثل analogue أو شبيه — أعنى أكثر من أن يكون مجرد نتيجة تضيف بالصدفة تشابهاً معيناً لعلتها . وطالما أن النتيجة التي نتحدث عنها هنا تفترضها النتائج الأخرى كلها مقدماً — أعنى الوجود — فإن المخلوق شبيه بالخالق من حيث وجوده وجوهره .

وهذا هو السبب في أن كل ميثافيزيقا مسيحية تتضمن أفكار التشابه والمشاركة لكنها لا تعطيها رغم ذلك أى معنى أكثر عمقا من معناها في الفلسفة

الأفلاطونية التي استمدت منها هذه الأفكار . ذلك لأن المادة التي يشتغل عليها الصانع في محاوره طيمارس عند أفلاطون هي مادة مشكلة أو لها (صورة) بواسطة المثل التي تشارك فيها ، أما مادة العالم المسيحي فهي تستقبل وجودها من الله مع شكلها في آن معاً . أننا على وعى كامل بجميع الصعوبات التي يمكن أن تظهر حول هذه النقطة لكن يبدو أن كل مشكلة فيها سوف تنبخر في النهاية ، فالقول بأن فكرة المشاركة يعافها أو يرفضها الفكر المنطقي قول مقبول تماماً طالما أن كل مشاركة تفترض أن المشارك يكون ولا يكون ما يشارك فيه في وقت واحد^(١) ولكن ألا تتطلب أى ممارسة للفكر المنطقي

(١) الواقع أن فكرة الخلق أثارت عدة مشكلات رئيسية في الفكر المسيحي وعرض لها كلها القديس توما الأكويني وحاول حلها . والمشكلة الأولى خاصة بإمكان الخلق من العدم ، فيذهب القديس توما إلى القول بأن هذا الخلق ليس خلقاً لجزء معين من العالم ، وإنما هو خلق للكون بأسره أو خلق للكل معاً . وخلق الكل يعني إيجاد هذا الكل ، وإيجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه مادام كل شيء وسيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكون شيء فوجد شيء وأن الله أراد ذلك . فهناك إذن شرطان : الأول هو أن يتم الخلق ككل ، فيصبح خلقاً من العدم ، الثاني أن ادراد الله اقتضت الخلق ، والادارة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك لاشئ آخر . والمشكلة الثانية هي إمكان صدور الكثير من الواحد، ويذهب القديس توما إلى أن الله عقل وهو يتعقل ذاته بالاشياء على اعتبار أن الاشياء تشارك في هذه الذات ، وعن طريق فعل الفعل هذا ينشأ إلى ما لا نهاية أنواع الخلق وبها نستطيع أن نفسر بسهولة إمكان صدور الكثيرة عن الواحد .

أما المشكلة الثالثة: فهي مشكلة الخلق في الزمان ، فإذا كان الله أزلياً ، فإن فعله أزلي كذلك ، وبالتالي فالخلق أزلي كالفناء سواء . والزمان أزلي كذلك . وهكذا نصل بالقول بأزلية العالم وأزلية الزمان وهي المشكلة التي عرفت في العالم الاسلامي باسم « قدم العالم » أما القديس توما فهو يرى أن الحجج التي نساق للبرهنة على أزلية العالم وأن كانت محتملة الحجج التي تقال للبرهنة على ابتداء العالم محتملة كذلك ، وعموماً فإننا لانجد في طبيعة الاشياء أو الانسان ما يجهلنا نقول بضرورة الوجود في الزمان وباختصار فإن خلق العالم في الزمان موضوع إيمان لا موضوع برهنة ولهذا يقول عبارته الشهيرة « أن بدء العالم قبل للإيمان وغير قابل للبرهان . والمشكلة الرابعة هي مشكلة الشر : ويذهب القديس توما إلى القول بأن الله لا يفعل الشر لأن الشر عدم ، والقول بأن الله يخلق العدم قول لا معنى له لأن الخلق فعل إيجابي لا سلبي خالص ، ولذلك فإن نفس الشر بأن نسبة إلى المخلوق ، ونعتبره الخاصية التي يتميز بها المخلوق عن الخالق ، فالفرق بينهما في مرتبة الوجود هو خاصية الشر . بل وإن كان ترتيب الموجودات ترتيباً تنازلياً حسب درجة الشر أعني حسب النقص في المخلوق بالنسبة إلى الخالق . وفي أعلى هذا الترتيب نجد الملائكة التي هي صور بلا مادة ، وهي العقول المفارقة التي تحدث عنها أفلاطون وأرسطو كمثل الحركات الأفلاك وقال بها أتباع الأفلاطونية الجديدة وهم يتحدثون عن مراتب الموجودات لكنها أقل من الله حيث العقولية ودرجة البساطة لأنها في النهاية مخلوقة ، وهو يذهب إلى أن كل ملاك هو نوع قائم بذاته وليس فرداً في نوع يشمله

أن تكون هناك مقدما ارتباطات واقعية معينة . معطاة للتحليل ؟ أليس هذا هو عمله الخاص والذي بدونه لا يكون له عمل ؟ وألا يستلزم مبدأ التناقض نفسه حضور فكرة المشاركة أمام الذهن ، وبالتالي معقوليتها النسبية كذلك .

حين أقول أن الشيء المعين لا يمكن أن يكون هو نفسه وسفقه في وقت واحد ومن جهة واحدة فإني أدخل بذلك في تعريف الشيء علاقاته أيضا ، وأفترض أن ما يكون على هذا النحو من حيث علاقة ما قد لا يكون كذلك في علاقة أخرى ، وفضلا عن ذلك فماذا عسى أن تكون فائدة الفكر المقل في مواجهة الواقع الذي يزدريه ويزدرى صيغته ؟ أن مشكلة الواحد وشبيهه أن التشابه بين الأشياء قائمة في الأشياء ذاتها ، وإذا كانت قد ثبطت عزيمته كثير من المناطق في العصور الوسطى فإن ذلك ليس مبرر لكي يتهرب منها الرجل الميتافيزيقي ، فالتشابه الآن واقعة موجودة ولا يجرأ أحد على إنكار أننا نعيش في عالم يمكن تصنيفه ، وما أن نسلم بذلك حتى تدخل مشكلة المشاركة من جديد بالضرورة ميدان الفلسفة .

قد يعترض معترض بقوله أن ميتافيزيقا المماثلة تفترض جعل السببية مادية بطريقة ساذجة فالإيمان بأن العالم يمثل الله كما تمثل الصورة الأصل الذي صورته أو كما يمثل الحيوان أو أسلافه . فإن ذلك كل يعنى أننا نعود القهقري إلى حالة الروح فيما قبل العالم أو إلى العمل البدائي بمعناه الأصلي . والواقع أن المرء يعلق أهمية كبيرة على غمغمة الأفكار — فحتى لو بينا أن هذا المفهوم أو ذاك بدائي فإن مشكلة مشروعيتها سوف تبقى كما هي دون أن تمس . ولا بد أن يكون عجيبا على العكس — أن يعتقد الناس في ألوان معينة من التفسيرات البدائية التي تخيلتها موجودات بشرية لا تلي المتطلبات الضرورية للفكر البشري . ومن المحتمل ألا يوجد أحد يمكن أن يحاول في أن المشاركات والمماثلات قد ازدهرت بإفراط لا حد له في الأفكار البدائية من نشأة الكون أو في فكر العصور الوسطى من أصل الكون .

ولقد انتشرت هذه الأفكار بسرعة في كل مكان ، بلا نقد وبغير منهج ، وبدون أى لون من ألوان التبرير العقلي . لكن ذلك كله لا ينفي القول بأنها تطابق جانباً أصيلاً من الواقع ، وأنه بالتالى لا يمكن الاستغناء عنها تماماً في محاولتنا لتفسيره أو حتى لوصفه ، وذلك صحيح على الأقل مادامت فكرة المماثلة ليست بهذه الدرجة من السذاجة كما نعتقد فيها عموماً (١) .

ولقد حرص المفكرون المسيحيون باستمرار على التفرقة بين الأنواع المختلفة من المماثلة أو تمييز درجات منها . فالتشابه Resemblance هو أكثر أشكالها وضوحاً أمام الخيال لكنه ليس الشكل الوحيد بل يمكن أن يكون هناك مماثلة حتى لا يكون هناك تشابه . فالصورة ربما تشير اهتمامنا لما فيها من تشابه بينها وبين الأصل ، ولكننا عندما نقارن بين مجموعة من الصور لأناس مختلفين رسمها فنان واحد خصوصاً إذا كان هؤلاء الناس ينتمون إلى الفترة التي يعيش فيها ، فإننا يمكن أن نلاحظ أنها تتصف بتشابه لا يخطئه النظر بين بعضها وبعض ،

(١) فكرة المماثلة من الأفكار التي تمثل صعوبة كبرى أمام القارىء الحديث لفهم الفلسفة في العصر الوسيط فضلاً عن أن مفكرى العصر الوسيط أنفسهم كانوا أبعد ما يكونون عن الاتفاق حول تعريف واحد لها ، على الرغم من أنهم إهتموا بهذه الفكرة اهتماماً كبيراً حتى أننا نجد القديس توما الاكوينى يعتمد عليها في معرفة صفات الله ، فيذهب إلى أن كل علة لابد أن تترك أثراً في معلولها لأن المعلول صادر عن العلة فإذا كان الله علة الموجودات فلا بد أن نجد بينة وبينها تشابهاً . لكن يجب علينا - كما يقول - أن نلاحظ أن المعلول يشبه الله فقط لكنه لا يساويها في درجة الشبه ، كما أن كل صبغة تنسب إلى المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة ، فالمعلول يتحكم مرتبته في الوجود يقضى أشياء لا تناسب مرتبة الوجود بالنسبة للعلة . في العلة ثم فأننا ينبغي علينا أن نتأمل في خصائص الموجودات لنرى ما يمكن أن يتلائم منها مع كمال الله وتبعاً لذلك نصف الله من طريق المماثلة أعنى أن نقول أن الأشياء تتصف بكذا وكذا من أنواع الكمال فلا بد أن يكون الله متصفاً بهذه الكمالات ، ولكى بنسبة أكبر كثيراً بماهى في الموجودات ، ومعنى ذلك أننا سوف تنسب إلى الله في النهاية كل صفات الكمال الموجودة في =

وإذا كان بعضها يشبه بعضها الآخر بهذا الشكل ، فإن السبب هو أنها جميعاً تشبه الفنان . ولا يصدق ذلك فقط على أعمال الفنان الواحد ، وإنما يصدق كذلك على أعمال تلاميذه ، أو كما نقول ، على أعمال مدرسته ، لأنه سببها أو كما نقول ، على أعمال مدرسته ، لأنه سببها أو علانها ، ولأن شيئاً ما هنا — كما في جميع الحالات التي من نفس النوع — من وجوده هو الخاص قد انتقل — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — إلى أعماله أو إلى نتائجه وآثاره . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن جميع لوحات رمبرانت Rembrandt^(١) هي لوحات أو صور رمبرانت رسمها بنفسه بيان أن تكون « هذا هو الرجل » Ecce Homo أو الفيلسوف يتأمل أو حجاج إيمانوس .

وعلى هذا النحو ينبغي فيما يبدو أن نفس الموضع المؤلف للعصر الوسيط عن السكون الذي يحمل كل شيء فيه آثار الألوهية . إذ ينبغي ألا ننكر أن المفكرين المسيحيين قد أطلقوا العنان لخيالهم في هذا المجال . ويكفي أن نذكر ثلاثة من مفكري العصر الوسيط جاهدوا ليعرضوا علينا — في فرحة شاعرية — النظام الثلاثي لتركيب الأشياء الذي يرمز في رأيهم إلى الثالوث في الله المسيحي ، وهؤلاء المفكرين الثلاثة هم : هوج دي سان فكتور Hugh of stvictor

== المخلوقات بعد أن نضيف إليها كلمة زيادة أوفوق ، فالله عالم بعلم عائد أو فوق العلم الذي نعرفه ، وقادرة بقدرة تفرق القدرة التي نعرفها ، وحي بحياة ، أعنى أنه يحيط بكل شيء علماً ، قادر على كل شيء ويقدره مطلقة يريد بارادة حرة... الخ. والملاحظ من ناحية أخرى أنه بدون فكرة المعاناة فإن التوحيد بين الله والوجود سوف يقودنا إلى مذهب وحدة الوجود Ponthesm ولقد حدث ذلك أكثر من مرة في العصور الوسطى على سبيل المثال عند « ديفيد دي دينان Govip de Gsmou الباجيكي الذي ذهب إلى أن الوجود واحد ، وقدم على ذلك حجة منطقية هي : لكي يختلف شيئان يجب أن يكون بينهما عنصر مشترك مختلف . وليس هناك عنصر مشترك بين المادة والروح . فليس هناك شيء يفصل بينهما فهما اذان شيء واحد من حيث الماهية ، وتلك هي الحال ايضا مع ايكهارت (١٢٦٠ - ١٢٢٧) - الذي ذهب إلى أن الوجود هو الله Esseest Ecghart... الخ .

(١٠٩٦ - ١١٤١) ^(١) والقديس بونافنتير st. Bonaventire (١٢٢١ - ١٢٧٤) وريمون ليلي Roimond Luey (١٢٣٥ - ١٣١٥) ^(٢) وأنتك لتجد هذه الأفكار منتشرة في كتاب القديس بونافنتير «رحلة النفس إلى الله» من ألفه إلى يائه. والطريقة الثلاثية التي سار عليها دانتي في قصته الخالدة «الكوميديا الإلهية» Divine Comedy وهي رحلة خيالية يقوم بها الشاعر في الجحيم والمطر والفرديوس — هي مرآة رائعة تعكس عالم العصور الوسطى، فقد اختار هذه الطريقة واعتبر الوحدات المثلثة القافية خير ما يصلح للتعبير عن موضوعه،

(١) فنان هولندي ولد في لندن (١٦٠٦ - ١٦٦٩) بداني أوائل حياته يرسم صوراً شخصية له ولأسرته، وفي عام ١٦٤٠ تخلى عن رسم الشخصيات البارزة في المجتمع ليرسم الفقراء والمضطهدين، ثم القى يرسم بعض قصص الكتاب والقدس من أهم أعماله: الرقابة الليلية وهو والرجال والمسيح يعظ المرضى وحجاج إيمايوس وهي مكان بقرب الجليل ظهر فيه المسيح لتلاميذه للمرة الأولى بعد قيامته (٢) أكبر تمثلي التماثيل العقل الذين ينتمون إلى ديوسان فيكتور الاوغسطيني بياريس هو وتلميذه ريشار. وهو يتيم التصرف على أساس أنقسام المعرفة البشرية ثلاث درجات: الأولى هي معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال، ويسمى هذه الدرجة عين الجسم cculus Corris. والدرجة الثانية هي معرفة النفس ويسمى عين العقل Oculus Contendlationis فالاحساس الداخلي أو الشعور الذاتي هو في نظره الذي يبرهن على وجود النفس والنفس هي الشخص، بل أن الجسم لا يشارك في الشخصية الإنسانية الا لكونه متصلاً بالنفس. والدرجة الثالثة من المعروفة هي معرفة الله ونسبها عين المشاهدة هي أعين المراتب العرفية التي نصل بها إلى وجود الله. ومعنى ذلك أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضوعاً خاصاً (هي عن التوالي: العالم، والنفس، والله) — وهناك أيضاً رؤية خاصة لكل منها (هي على التوالي: التفكير، والتأمل، والمشاهدة) ولقد كان لهذه النظرية دوى قوى في العصر الوسيط في بداية العصور الحديثة.

(١) مفر اسباني عاش في الشطر الاول من حياته في البلاط الاسباني عيشة لهو وفراغ، حتى وقع له كما يقول حادث في الثلاثين من عمره صرفه عن اللهو والدنيا كلها وجعله إلى الدين ويكرس له جهد وهذا الحادث هو أن المسيح تراءى =

لأنها لا بد أن تكون كالعالم الذى تصفه عليها حاتم المادة التى تشبه الله . ومن الصعب أن نحكم على هذه الطريقة دون أن نضع فى اعتبارنا المبدأ الذى كان يستلهمه .

صحيح أن العقول القوية من أمثال القديس توما لم تنظر إلى التشابهات التى جمعها وكدها المفكرون العظام كما لو كانت براهن وأدلة لكنها مع ذلك لم ترتضى أن ترى فى الجوهر والصورة والنظام التى تشارك فيها الأشياء مشاركة أساسية علامة على الله الثالث الذى خلقها .

وها هنا نجد ما يمكن أن نسميه مع « نيومان Neuman » الطابع المقدس للعالم المسيحى ، أننا نستطيع أن نتوقف عند أى نقطة نشاء فى تفسيرنا للطبيعة ، لكن الطبيعة ذاتها لها أعماق فى تتجاوز المستوى الفيزيائى الذى يدرسه العلم لسكى تبلغ المستوى الميتافيزيقى وأخيراً تعد الطريقة للانتقال إلى المستوى الصوفى . وأنا لا أعنى بذلك أن التصور المسيحى للكون يتجاهل أو يزدري التفسيرات العلمية أو الفلسفية بل على العكس تماماً أنه يرحب بها ويطلبها بالحاح فكل حقيقة يأتى بها العلم أو تصل إليها الفلسفة تعلمنا شيئاً عن الله ، لكن ما أود أن أقوله هو أن الفيلسوف المسيحى إلى جانب أنه يرى العالم كما يراه الناس جميعاً فإنه يرى ضرورة وجود وجهة نظر أخرى خاصة به هو . وكما أن الله نجير

== اذ ذات ليلة فاضطرب ، لكنه لم يحفل بالامر فى البداية ، لكن الرؤيا تكررت أربع مرات فى الظروف عينها ، فأدرك أن المسيح يريد أن يتصرف من الدنيا ويتوفر على خدمته أى للدفاع عن الدين والعمل على نشره . فبدأ يدرس اللغة العربية ثم اللاتينية والمنطق وأنفق فى ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الأكبر « الفنى السكامل » يرد فيه على الاشدين ويرى أنه يجب البدء بالاصول التى يسلم بها الجميع أعنى المبادئ السككية الواضحة وهذه المبادئ نوعان مطلقة وهى الصفات الالهية التسع : الخيرية ، العظمة ، والسرمدية ، القدرة ، الحكمة ، الارادة ، الفضلية ، والحق ، المجد ، والمبادئ النسبية وهى تسع أيضاً بالاختلاف والاتفاق

منه وهب الوجود للموجودات فإنه نميز منه أيضاً جعل الاسباب أسباباً وهكذا عهد إليها بالمشاركة في قدرته ، مع المشاركة في وجوده الفعلي. أو بالأحرى ، ما دامت السببية تفيض من الوجود بالفعل فلنقل أنه أضفى عليها الواحدة لكي يضاف الأخرى ، وهكذا نجد أن العالم الفزيقي الذي نعيش فيه يقدم للفكر المسيحي وجهها هو عكس وجهه الفزيائي نفسه ، وجهها تقرأ فيه كل شيء وبلغة القوة والقانون والطاقة في جانب ، وبلغة المشاركات والمماثلات للوجود الإلهي في جانب آخر . وكل من يفهم هذه الفكرة فإن العالم المسيحي سوف يتخذ أمامه وجه العالم المقدس الذي تسجل علاقته بالله في وجوده كما تسجل في كل قانون يحكمه ويحكم وظيفته .

في اعتقادي أنه لا يخرج بنا عن الموضوع الذي نتحدث فيه أن نبدد سوء فهم أصبح منذ عهد قريب سائداً ومن المحتمل أن يسود أكثر كلما زاد الاهتمام العام بالفلسفة في العصر الوسيط . أن أول عصر وسيط ظهر على مسرح التاريخ كان هو العصر الوسيط الروماني-ككي التصويري عالم الألوان البراقة حيث يتدافع القديسيون والخطاة معاً وسط الجوع في عالم الإلهامات العميقة التي يمر عنها في البناء المعماري وفي النحت وفي الشعر . ولقد كان كذلك عصر الرمزية حيث أنجلت الواجهات في معان صوفية امتلأ بها المفكرون والفنانون — لدرجة أن الطبيعة أصبحت أشبه ما تكون بالكتاب المقدس الذي تحولت كلماته إلى أشياء . فالكتب التي تتحدث عن الحيوانات وأحوالها ، والمرايا والمناظر ، والزخارف من الزجاج مختلفة الألوان التي كانت تزين بها الكنائس ودهاليز الكاتدرائيات ... إلخ كل واحدة من هذه الأشياء تعبر بطريقة الخاصة عن عالم رمزي مليء بالأشياء والتي إذا نظرنا إليها في ماهيتها ذاتها وجدنا أيضاً تعبيرات متعددة عن الله . لكن دراسة المذاهب الكلاسيكية في القرن الثالث عشر قد أدت برد فعل طبيعي تماماً — بالمؤرخين إلى أن يعارض هذه النظرة الشاعرية لعالم العصر الوسيط ، بالتصوير

العقل العالى الذى ظهر فى كتابات روبرت جروستيت Rober trosseteste^(١)

روجر بيكون Roger Bacon^(٢) وتوما الأكويني St.thomas Aquienes. ولقد كان ما يبرره تماما على الأقل بمعنى أنه منذ القرن الثالث عشر فصاعدا بدأ عالم العلم يدخل بيننا دين العالم الرمزى الذى ساد فى العصور الوسطى المبكرة . لكان سوف يكون من الخطأ أن نفترض أنه إزالة أو حتى اتجه نحو زالته . أن ما حدث فى الحقيقة هلى النحو التالى :

أولا : بدلا من أن يكون أشياء رموز فحسب أحدث أشياء عينية ، مع أنها فوق أو فيما وراء طبيعتها الخاصة سوف تظل مشحونة المعانى الرمزية ثم :
ثانيا : نمثلة العالم لله بدلا من أن تصبح فقط تعبيراً على مستوى الخيال والوجدان قد صيغت الآن فى قوانين محددة تحديداً دقيقة أو فى تصورات ميتافيزيقية معينة تماما . ونفذ الله بطريقة أكثر عمقا إلى داخل الطبيعة كلها عرفنا أغوارها بطريقة أفضل . فعند مفكر مثل القديس بوناftتير مثلاً ليس ثمة فرحة ولا متعة تعادل متعة مشاهدة الله وتأمله على نحو ما ينعكس فى مرآة الموجودات ، وحتى عند ذهنى ثاقب مثل ذهن القديس توما نجد أنه يعبر عن نفس فلسفة الطبيعة هذه حين يرد فاعلية العلل الثانوية إلى المشاركة المماثلة للفاعلية الإلهية .

(١) روبرت جروستيت (١١٧٥ - ١٢٥٣) أحد أساتذة أكسفورد وأول ممثل للعلم التجريبى فى العصر الوسيط ، كان أستاذا بهذه الجامعة ثم مديرا لها عام ١٢٢١ ثم عين بعد ذلك أسقفا على لنكولن عام ١٢٣٥ وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته كان مثال العلم عنده وعند أساتذة أكسفورد كتاب المناظر للحسن بن الهيثم ولذلك يستخدم الأسلوب الرياضى فى التدليل ويعتقد أن الرياضى وحدها هى التى تفسر الظواهر الطبيعية أى أن علل هذه الظواهر يمكن خطوطا وزوايا وأشكالا ، لان الطبيعة تعمل باقصر الطرق تبعا لمبدأ الاقتصاد والكمال وأقصر طريق هو الخط المستقيم ، بهذا المفهوم الرياضى تصبح العلوم الطبيعية علوما يقينية .
(٢) كان روجويكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) .

أىضا أحد أساتذة جامعة أكسفورد ولقد أثر فيه جروستيت تأثيرا عميقا ، وكان يكون أول من نادى فى أوربا بأهمية المنهج التجريبى خاصة بعد اطلاعه =

العلمية الفيزيقية هي بالنسبة لفعل الخلق على نحو ما تكون عليه الموجودات بالنسبة للوجود (أى الله) ، والزمان بالنسبة للابدية أو الأزل ومعنى ذلك لا توجد سوى رؤية واحد للعالم فن العصر الوسيط مهما نظرنا اليها تحت أوجه مختلفة وسواء عبرت عن نفسها مرة فن أعمال افضنانين أو مرة أخرى فن تصهرات فلسفية محددة ، وهى نفسها التى كانت موجودة عند القديس أوغسطين من قبل . لو أننا أنتهينا من هذه المشكلة فسوف نصادف مشكلة أخرى لا تقل عنها صعوبة . فلو أننا سلمنا بجمعية الامكان Compossibility بين الموجودات والوجود Beiny (الله) أو حتى الامكان الميتافيزيقى فى أن يجب الوجود الموجودات ، فان المبرر الاخلاقى لهذه الالهية أو هذه العظمى لا يزال بحاجة إلى توضيح .

== على كتب الفلاسفة العرب ووقوفه على ميلهم إلى الناحية العلمية التجريبية أكبر من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ومن هؤلاء الفلاسفة: ابن رشد والفارابى والحسن بن الهيثم وابن الفتح الخازن ، وكان يرفع ابن سينا إلى منزلة الفيلسوف الأعظم بعد أرسطو . قام بالتدريس فى جامعة اكسفورد فترة منع بعدها من الاستمرار فى التدريس لأن الروح العلية التى اكتسبها لم تتجه إلى دراسة التجارب الطبيعية والكيمائية العربية لم تمنعه من الاعتقاد بفاعلية السحر والنتم اعتقادا جازما دعاه إلى ادخالهما ضمن برامج الدراسة . فأصدر بونا فنتير رئيس طائفة الفرنسكان أمرا بمنعه من التدريس ومن نشر مؤلفاته ثم جسه ولكن البابا كليمان الرابع كان صديقا قديما له أطلق سراحه وطلب اليه أن يدون آراءه فوضع الكتاب الأكبر ، وهو أهم مؤلفا . ثم وضع بعد ذلك « الكتاب الأصغر » عرض فيه بعض موضوعات الكتاب السابقة وبحثا فى الكيمياء النظرية . وعند بيكون يظهر لأول مرة أسم العلم التجريبى وكان أيضا أول من عرض الاسباب التى تجعلنا نقع فى الخطأ وهى : الاعتماد على السلطة : والعادات الشخصية ومعتقدات الجماهير الجاهلة والغرور . وهى التى اقتبسها ونقحها فيها بعد حفيده فرنسيس بيكون (١٥٦٠ - ١٦٢٦) وأطلق عليها أسم أو هام المسرح وأو هام الكهف وأو هام السوق والجنس .

لقد قلنا فيما سبق أن الخلق هو فعل من أفعال الكرم والأريحية ، ولكن كذلك : لكن كرم لمن ؟ وأريحية من أجل من ؟ مادام الله هو الخير الأعظم فما هي الهبة التي يمكن أن يعطيها لنفسه ؟ وما دامت الخليقة ليست شيئا ، فما الذي يمكن أن يعطيها لها ؟ وبعبارة أخرى فأنا حتى لو سلمنا بأنه يمكن تصور علة كامنة لفعل الخلق فسوف يبدو من الصعب أن نتصور علة غائبة . وهكذا تضاف مشكلة العلاقات بين الموجودات والوجود إلى مشكلة العلاقة بين الأشياء الخيرة والخيرية Aood ness .

وحتى في مواجهة هذه المشكلة الصعبة فإن الفكر المسيحي لم يكن بغير مصادر فهو ما أن يتجه إلى الكتاب المقدس حتى يجد حل المشكلة وكل ما يفعله العقل الآن هو إعادة بناء هذا الحل من جديد تماما مثلما يحلل عالم الرياضة شروط إمكان مشكلة يفترض الآن أنها قد حلت بالفعل .

ولو أننا قرأنا سفر الأمثال لوجدنا أن : « الرب صنع السكل لغرضه ، والشرير أيضا ليوم الشر » (الأصحاح السادس عشر آية ٤) .

فالله صنع الأشياء جميعا لنفسه لأجل ذاته ، وسرعان ما نتحقق أن الله في هذه الحالة الفريدة يمثل العلة والغاية في وقت واحد ، فهو البداية والنهاية . وهو السبب وهو الهدف في آن معا ، فهو الذي صنع الأشياء جميعا وهو الذي صنعها لنفسه لأجل ذاته . لكن إذا كان قد صنعها لنفسه فما الذي يصبح عليه عطاء فعلي الخلق ؟ وعلى أي مستوى مفارق يمكن لهذا التناقض الظاهر في الالفاظ أن يتحقق كرم له مصلحة فيه ، أو وجود يهمه أمره أو يرغبه . . ؟

أنه لمن الصواب تماما أن نقول أن كل تصور مسيحي عن الكون — أيا كان نوعه — هو تصور يجعل من الله مركزا له ، ويمكن لهذه السمة أن تتأكد في هذه النظرية أو تلك وبدرجه قوية أو ضعيفة لكنها لا تستطيع حذفها دون أن يفقد الطابع المسيحي ودون أن تناقض ميتافيزيقيا في الحال نتيجة للواقعة التي تحدث عنها ذاتها .

فلو أننا فهمنا الخير بالفاظ الوجود عندئذ فإن الغائبة التي هي متجهة أساسا لبوغ الخير وتحقيقه هي كذلك عن طريق الخير ترد إلى الوجود . وبعبارة

أخرى ليس الخير سوى إمكان الرغبة في الوجود . لدرجة أن زيادة الرغبة وسيادتها هي نفسها زيادة الوجود وسيادته من حيث أن تعريفه نفسه هو الخير الأقصى وهو الوجود الأقصى . ومن ثم فلو أننا وضعنا علة خالقة كما يتطلب ذلك الوضع العقلي للكون ، فإن العلة الغائبة لهذه العلة الخالقة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير ذاتها فهي نفسها العلة الخالقة والعلة الغائبة في وقت واحد . ذلك لأن افتراض أن ذلك يمكن أن يجد غاية لأفعال خارج ذاته سوف يعنى تحديد وجوده الفعلي .

وما دام الخلق هو فعل خاص بالوجود الخالص ، فإن الخلق سوف يكون عندئذ مستحيلاً ، ومن ثم فإن الخير من وجهة النظر التي يكون فيها الله خالقاً لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الوجود ذاته . خالقاً بفضل كماله الفعلي . فالرب — كما يقول سفر الامثال — صنع الأشياء كلها لغرضه .

علينا فقط أن نكون على حذر فتلاحظ ما تتضمنه فكرة فعل الخير الاسمي فمن وجهة نظر طبيعتها البشرية فأنتا عرضة لان نظن أن الغاية التي تضعها الخيرية اللامتناهية Infinite Goodness يمكن أن تكون هي الغاية التي يضعها الخير المتناهي Finite good . ففي حالة الخيرات المتناهية — كحالتنا — فإن الكمال يكون في نهاية الفعل كغاية ويسعى اليها ويرجى الوصول اليها ، والغاية العظمى من عماياتنا موجهة إلى نفع ما . ولو أننا وضعنا الفعل الالهى بهذه الصفات لجعلنا في هذه الحالة فعلاً يمكن فهمه ولا يصوره على الإطلاق . لأنه بالنسبة لوجود يحتاج إلى وجود آخر يسعى إليه باستمرار سوف يبقى فعل خير ما ليس له أى خير يسعى إلى تحصيله سرا مغلقاً يستعص فهمه . وبمعنى آخر لو كنا سنكرر كل فعل على أنه يهدف لنفع ما فإننا لن نستطيع تصور الفعل الالهى لعملها الخلق (وهو فعل خير) الذي لا يستهدف شيئاً سوى الفعل ذاته . ومع ذلك يكفي أن نتأول فكرة الخير الأعظم لكي نرى ضرورة وضع هذا الفعل الذي لا يمكن فهمه أو تصوره على الإطلاق في بديهة لأشياء أو كأصل أول صدرت عنه الأشياء جميعاً . فالحالة التي يعمل فيها الحد الأقف هي الحالة الفريدة التي غايتها الوحيدة

الممكنة هي فعل الاتصال الذاتي أو الاتصال بالذات ، أن الوجودات تتصارع قليلا أو كثيراً لكي تحقق ذاتها ، أما الوجود (الله) فهو لأنه متحقق بالفعل فإنه لا يمكن أن يفعل إلا لكي يعطى ، ومن ثم فأنه عن طريق لون من ألوان المجاز الناقص أو العيب يمكن أحيانا أن نتحدث عن الذاتية الالهية Divine Egoism بوصفها الذاتية الوحيدة المشروعة . وهو مجاز معيب لأنك لا تستطيع أن تتخيل ذاتيه لا تريد أن تريح شيئاً أو أن تظفر بشيء . أما فعل الوجود الأسمى فهو شيء آخر يختلف عن ذلك ، ذلك لأنه الوجود الذى يعرف نفسه على أنه الوجود المرغوب فيه إلى أقصى حد ، ويريد بإرادته أن يكون هناك موجودات منسابة له فى الوجود وحتى موجودات مشابهة له فى الرغبة . أن ما خلقه الله ليس موجودات تشهد بمجده ، بل موجودات تهال وتستمتع بمجده وتشاركه فى الوجود وتشاركه فى نفس الوقت فى الغبطة .

ومن ثم فالله يبحث عن مجده من أجلنا لا من أجله . أنه لا يسعى لأن يظفر لأنه لا يملكه بالفعل ولا يسعى ليزيده لأن مجده كل مل لكنه يسعى لتوصيله إلينا .

وهذه الاعتبارات تقودنا إلى نتائج لها أهمية ميتافيزيقية ينبغي ألا نبالغ فيها ، فما دام الكون قد نتج علة غائبة فهو مشيع بالغائية بالضرورة ، أعان أننا لا نستطيع فى أى وقت أو فى أى حالة أن نفصل بين تفسير الأشياء وعن علة وجودها أو مبرر وجودها .

وهذا هو السبب فى أن الفكر المسيحى لم يتحلل قط عن فكرة العلة الغائية وإن يتخلى عنها على الزعم من المعارضة القوية والهجوم العنيف الذى شنته الفلسفة الحديثة والعلم الحديث ضد فكرة الغائية . ولا شك أنه لا يمكن القول « بليكون ، و » و « وديكارت » .

أنه حتى إذا ما وجدت العلل الغائية ، فإن النظرة الغائية عقيمة وعديم الجدوى من الناحية العلمية . بل ربما كان هناك اختلاف جندرى بين تصور فرنسيس ييكون للفلسفة وتصور العصور الوسطى لها . ولكن ينبغي علينا أن نلاحظ فضلاً عن ذلك أن هذه العنراء (الفلسفة) قد وهبت نفسها لله محرومة « حتى إذا

لم تكن قد وصلت إلى شيء ومن تلك النتيجة العزيرة جداً على قلب يكون فانها مع ذلك كانت تسها في يفضة على معقولية العالم ووضوحه ، وهذا هو السبب في أن الفكر المسيحي حافظ عليها بمثل هذه الغيرة ونحن حين نلوم الغائية على عقمها العلي حتى لو أفترضنا أنه عقم كامل كما يقولون — فان ذلك يعني أننا لغك الطرف عما نقوله فيما بعد عن أولوية التأمل والمشاهدة . وأن نخلط بين نظامين هما . من وجهة نظريا متميزين بالضرورة .

وربما تتضمن شيئاً أسوأ : فلا أحد كما سبق أن قلنا يتخيل بالدفاع عن الحماقات التي لاحد لها والتي تقول بها الغائية الساذجة ولاحتي يؤكد أن التفسير عن العلل الغائية يمكن أن يكون تسييرا عليها ، فمعرفة لماذا ؟ حتى لو كانت ممكنة لا تعنى عن معرفة كيف ؟ وهذه المعرفة الأخيرة هي كل ما يهم معلم . ولقد قال ديسكارت عن ذلك أمور كثيرة ليس ثمة ما يدعو إلى تكرارها هنا . ومن ناحية أخرى فسوف يكون هناك باستمرار حاجة إلى العودة إلى التفاؤل هل هناك . « لماذا ؟ » في الطبيعة أم لا أننا الآن على يقين من أنها موجودة في الإنسان . (أى أن الغائية موجودة في الإنسان) الذى هو بغير نزاع جزء من الطبيعة . ومن هذه الوجهة من النظر فان كل ما بدا لنا صحيحا في حالة المماثلة يبدو أنه أ كثر صحة فيما يتعلق بالغائية . فكل إنسان لافعال هو شاد حتى على وجود الغائية في الكون ، وحتى إذا كانت النظرة إلى حوادث الطبيعة على أنها من عمل إنسان أعلى . « تختبئ خلف ظواهر الكون ، ليست إلا جزءا من تشبيهية ساذجة Moive ontheop omorphism . فانه ان يقل عن ذلك سذاجا بطريقة أخرى أن تفكر أفكارا عاما عليه الغايات باسم منهج يتمتع هو نفسه عن أن يراعى أو يلاحظ ذلك .

أن أكتشاف لماذا لا يعفينا من البحث في ، الكتف ، لكن إذا ما حصر إنسان ما نفسه في البحث عن ، كيف ، فحسب ، فهل يمكن له أن يدهش من أنه لا يستطيع الوصول إلى ، لماذا ، . . . ؟ بل هو يمكن له أن يدهش حين يلتقى بلماذا « في النهاية في داخل ذاته . وأنه يفشل في أن يلبسها ثوب المعقوبة التي ترتديه كيف ، حدها الحق أن الفكر المسيحي لم يتردد عند هذه النقطة .

على الإطلاق ، بل أنه كان مخاضاً تماماً لمبادئه ولهذا وجد نفسه في بيته « في عالم أفلاطون وأرسطو الذي تلقى على يديه في الحال معقوليته الكاملة . ولقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تضع الإنسان في أعلى مرتبة من حيث أن يعمل وفقاً لغايات يعرفها . وتضع الحيوان — في المرتبة التي تليه من حيث أنه محكوم بغايات مدركة ، وتضع في المرتبة التي تلي الحيوان عالم المعارف الذي يخضع لغاياته خضوعاً أعمى دون أن يعرفها . لكنها تضع الله باستمرار فوق الإنسان ، وترى أن فعل الله — وهو يعلو على أفعالنا — لا تحكمه غايات وإنما هو يتحقق في وقت واحد الوسائل والغايات في أن معاً لا لسبب إلا ليمد خيره وغبطته ومعقوليته .

وهذا هو السبب في أن العصور الوسطى المسيحية تصورت الكون على أنه موجه وليس مقسداً فحسب ، وكلما أرتد الفكر المسيحي إلى نفسه وأصبح على وعى كامل بطبيعته الحق إدرك هذه الطبيعة بهذين الطريقتين السالفتين وتبدو الثورات المتكررة في وجهات النظر العلية عن الكون أمام هذه النظرة الثابتة المستقرة أساساً بوصفها حوادث ليست لها أهمية طاغية : فسواء أكانت الأرض تدور أم لا ، وسواء أكانت هي مركز الكون أم لا ، وسواء أكانت تحكمها عوامل فزيائية وكيميائية إلى حد كبير أو صغير ، فإن جميع الأشياء تظل من حيث الأساس أمام النظرة المسيحية بقايا لمسة خلاقته . ولم يكن بسكال جاءلاً كل الجهل بطبيعة التفسير العلمي ، وهو مع ذلك بعد ديكارت وفي قلب القرن السابع عشر يجد من نفسه الجرأة على أن يكتب قائلاً « كل الأشياء تغلقها الأسرار ، كلها ستأثر بحب الله » . وبهذا المعنى تكون الغائبة المسيحية ذاتها نتيجة مباشرة لفكرة الخلق . وإلى القول بأن العالم يعتمد على فعل حر من الله كما يقول الكتاب المقدس ، وتحصل فكرة العلة الغائبة على معناها الكامل . لأنه لا يمكن أن تكون هناك غائبة حقه مالم يكن العقل هو مصدر الأشياء ، وما لم يكن هذا للعقل هو عقل شخص خالق . وسوف نعالج فكرة الشخصية هذه فيما بعد ، أما مهمتنا الآن فهي أن نفحص طبيعة ذلك الكون الذي نشأ من وجود كلي القدرة وبدقة أكثر أن نفحص ذلك الخير الجوهرى الذى يتسمى إليه .

الفصل السادس

التفاوت المسيحي

التفاؤل المسيحي

هناك فكرة منتشرة أنتشاراً واسع المدى تقول أن الديانة المسيحية تشاؤمية في جذورها ، من حيث أنها تهيب بنا أن نياأس من العالم الوحيد الذي نحن على يقين من وجوده ، وتدعونا إلى أن نضع آمالنا في عالم آخر ٧ نعرف ما إذا كان سيوجد أم لا ، أعني أم أنه سيكون مجرد لا حقيقة له . أن يسوع المسيح لم يكف قط عن أن يعظ الناس بالزهد الكامل في متاع هذا العالم وما فيه من خيرات . والقديس بولس يدين الجسد ويرفع من شأن العذرية . وآباء الصحراء يبذلون كل ما في وسعهم - وهم متحمسون لدرجة الهوس لكراهيتهم للطبيعة - لكي يعيشوا تلك الحياة التي هي السلب الكامل لكل القيم الاجتماعية والبشرية . وأخيراً فإن المصور الوسطى وهي تقنن - إن صح التعبير - قواعد الازدراء للدنيا تقدم له التبرير الميتافيزيقي . فالعالم مفعم بالخطيئة ، وهو فاسد حتى جذوره ، وهو بالضرورة شر ، وهو ما يجب أن نتحاشاه ، ونفكره ، ونحطمه ولهذا فإننا نجد القديس بطرس الدمياني Peter Damian والقديس برنارد St. Bernard يدينان كل دافع طبيعي ، وجميع الحوافز الطبيعية عندهم « شر » ولقد رتب على أقوالهم هذه أن هزت آلاف من الشباب ومن الرجال ومن النساء من الحياة العامة وفضلوا العزلة . كما أن مجموعة أخرى من الشباب تبعوا القديس برونو St. Bruno إلى دير شارتريز ^(١) Chartreuse ولقد نتج عن ذلك أن تفككت بعض الأسر ولم يدرأعضاؤها المبعثرون المتحررون ما الذي ينبغي عليهم أن يفعلوه حين يستقلون حريتهم الجديدة أفضل من أمانة الجسد وأمانة الحواس وكبح جماح استخدام ملكة العقل وهي الملكة التي تجعلهم بشراً . ألا يعني ذلك أن التطلع نحو أمانة الحواس

(١) هو دير أسسه القديس برونو عام ١٠٨٤ في أحد وديان الألب .

عند أجيال بأسرها هو الثمرة الطبيعية للوعظ المسيحي ..؟ وليس من التأكيدات الأساسية للوعى الحديث - من ناحية أخرى - نفي هذا النقي ورفض هذا الرفض . أن التفاؤل الحديث في معارضته للتشاؤم المسيحي يدعو إلى قبول الطبيعة كما هي والثقة في القمة الداخلية بكل مظاهرها ، كما أنه يعطينا الأمل في تقدمها اللامحدود لو أننا عرفنا كيف ندرك ما هو خير فيها ، وعرفنا كيف نعمل على جعله أفضل فأفضل . ومن هنا فقد أعاد عصر النهضة من جديد آلهة اليونان من المكان الذي وضعوا فيه أو هو على الأقل استرجع الروح التي أظهرت هؤلاء الآلهة وهكذا نجد لدينا فولتير *Voltaire* في معارضة بسكال *Pascal* كوندرسيه *Condarcet* في مقابل القديس برنار

كان من الممكن أن نسوق كلمة أو كلمتين حول الاحترام الكامل للعالم اليوناني لكن ليس هنا مجال ذلك ، والقول بأن التفاؤل اليوناني كانت له حدود هو قول يظهر أفضل بغير شك على المستوى الفلسفي . ومن المناسب من ناحية أخرى أن نلاحظ أننا لو أردنا أن نحدد الخط الحقيقي للفكر المسيحي في هذا الموضوع فإننا لا يمكن أن نقنع على الإطلاق باستشارة أبطال الحياة الداخلية فقط ، بل ربما كان من الخطر الجسيم أن نعتمد على هؤلاء دون أن نلجأ إلى خلفية العقيدة المسيحية التي يستمد منها هؤلاء الأبطال جميعا ، وهي وحدها التي تجعل نشاطهم مفهوما . أنه بالغا ما بلغت عظمة القديس برنار *St-Bernarp* ، وبالغا ما بلغت أهمية مفكر مثل بسكال فلا يمكن أن يحل محل التراث الطويل الذي خلفه آباء الكنيسة ومفكرو العصور الوسطى ، أنها هنا - كما في كل مكان آخر - سوف يكون أفضل شهودنا هم : القديس أوغسطين *St-Augustine* والقديس يونا فير *etobona ventue* ، والقديس توما الأكويني *thomas aquinas* ودانزسيكوت *Dune scotus* . وفضلا عن ذلك كله ينبغي علينا ألا ننسى الكتاب المقدس الذي استمدوا منه إلهامهم .

الواقع أنه يكفي أن نقرأ الأصحاح الأول من سفر التكوين *gnésis* لكي نكتشف المبدأ الأساسي الذي قام عليه باستمرار ما اقترح تسميته بالتفاوت المسيحي. أننا نجد أنفسنا في الحال وجهها لوجه مع الواقعة العظمى للخلق، وللخالق نفسه وهو يتأمل عمله كل مساء، وهو لا يعلن فقط أنه صنع هذه الأشياء، وإنما لأنه صنعها فهي خيرة» ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا. وكان مساء وكان صباح يوما سادسا ^(١) *et Vidit Deus Quod esset bonum* وهو في مساء اليوم السادس يلقي نظرة شاملة على الكون بأسره، ويكرر مرة أخيرة هذه الشهادة فيعلن أن «كل ما خلقه حسن جدا» تلك هي منذ عصر القديس أرينوس الشهادة التي كانت حجر الزاوية والأساس الذي لا يتزعزع للتفاوت المسيحي، ونحن لا نجد هنا أية ميتافيزيقا، وإنما نجد مع ذلك مبررا طيبا لرفض عدد من المذاهب الميتافيزيقية إلى أن يظهر مذهب ميتافيزيقى آخر يكون أكثر كفاية وأكثر اقناعا، أن جميع تلك الفرق الغنوصية ^(١) التي تلغى مسئولية الخلق على «صانع أدنى» لكي تعفى الله من تبعة خلق عالم شرير — تلك الفرق قد أديننت مباشرة بوصفها معارضة للمسيحية. فطالما أن عمل الله حسن جدا. فإنه ينبغي ألا يفسر الكون على أنه نتيجة خطأ أصلي، أو أى نوع من أنواع السقوط أو الجمل، أو النقص أيا كان نوعه. وفضلا عن ذلك فإن «أرينوس» يقول بوضوح تام أن التفاؤل المسيحي هو نتيجة ضرورية للفكرة المسيحية عن الخلق *creation* وهو يفهم معنى ذلك فيها تماما. فالله الخير الذي خلق

(١) سفر التكوين — الأصحاح الأول عدد ٣١ :

(١) الغنوصية مدرسة فلسفة دينية ظهرت في القرون الأولى للمسيحية حاولت أن تمزج اللاهوت المسيحي بديانات الشرق القديم والافلاطونية الجديدة وبالميتافيزيقية. واسمها يدل على مبدئها وغايتها فالكلمة اليونانية «غنوسيس» بمعنى معرفة، وذلك يعنى أن المبدأ الذى تركز عليه أن المعرفة الحقيقية لا تأتي بتحصيل المعانى المجردة والاستدلال كما تفعل الفلسفة وإنما هي المعرفة المدرسية التى يتحد فيها العارف بالمعروف. وغايتها الوصول إلى الله على هذا النحو بكل ما فى النفس من قوة ولما كنه من خيال. ولهذا فإن فى استطاعتنا أن نقول أن الغنوصية نخلة صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة.

الأشياء جميعاً من العدم ، لم يهبها الوجود فحسب ، لكنه وضع نظامها أيضاً ، وهو لا يسمح بتوسط بينه وبينها . ومن ثم لا يسمح بوجود علة دنيا بينه وبين عمله . وبما أنه هو الفاعل الوحيد فإنه يتحمل وحده المسؤولية كاملة ، وهو على استعداد تام لذلك لأن ماعمله حسن جداً ، ويبقى بعد ذلك على الفيلسوف أن يعرف أن هذا العمل حسن جداً .

أننا نعرف إلى أي حد عذبت هذه المشكلة بطريقة قاسية جداً فكر الشاب أوغسطين الذي وقع منذ البداية أسيراً للمذهب الغنوصي *gnosticism* تحت شكل الثنائية المانوية *Manichean Dualism* وتخلص منه في نفس اليوم الذي شعر فيه أن هذه الشيعة تقوم على مبادئ متناقضة على الرغم من أنها أسرته في بداية حياته وظل على ولاء لها تسع سنين ^(١) . غير أن أوغسطين حين تحرر من غنوصية ماني فإنه لم يتحرر بذلك من جميع المشاكل لأنه كان دائماً التساؤل : كيف يمكن أن نفسر وجود الشر في العالم الذي خلقه الله ؟ وحتى إذا افترضنا أن الله لم يخلق العالم ، وأنه لا يوجد له ، فمن أين يأتي الخير . . ؟ لكن إذا كان الله موجوداً فمن أين يأتي الشر ؟ ولقد حاول أفلوطين الإجابة عن هذا السؤال ، وهي إجابة تضرب بجذور عميقة في التراث اليوناني وأن كانت بغير شك قد تشكلت في ذهنه بتأثير نفس المذهب الغنوصي الذي كثيراً ما جاء به ؛ والإجابة هي : لماذا لا نقول أن المادة هي مبدأ الشر . ؟ بما أن الوجود هو الخير ، فإن عكس الوجود هو بالضرورة الشر ، والمادة هي بمعنى مالا وجود ؛ وعبارة اللاوجود هذه لا تعني

(١) ظل أوغسطين حوالي تسع سنوات معتقفاً للثنائية المانوية لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من السير والشر ، فمن طبيعة الوجود عندهم أن توجد الظلمة إلى جانب النور ، فالشر عنصر أساسي في طبيعة الحياة الإنسانية ، وهكذا وجد أوغسطين ما يبرر وجود الشيء في العالم . لسنة في الواقع ظل طوال هذه السنوات التسع « سماعاً » . والسماعون في المانوية هو الاتباع الذين يؤمنون بالمذهب ولا يعملون به ، أما الاتباع الأوفياء فهم الصديقون أو المختارون .

أن المادة ليست موجودة وجوداً فعلياً ، وإنما هي تعنى على وجه الدقة اللاوجود الأفلاطونى أعنى أنها ليست تماماً لا وجود وأما لا خير non.good وهذا ما يسمح لأفلوطين بأن يقول فى آن معا أن المادة لا وجود وهى مع ذلك المبدأ الحقيقى للشر . كم كانت غواية هذه الفكرة للشاب أوغسطين الممتلىء إعجاباً بأفلوطين أن رد الشر إلى المادة مع القول بأن المادة ليست تقريباً شيئاً ، أليست هذه الطريقة الأكثر بساطة لتفسير جميع النقائص الضرورية فى العالم ؟ ولم لا تأخذ بجمل دقيق كهذا ؟ .

ببساطة لأنه ليس حلاً ؛ إن جواب أفلوطين عن هذه المشكلة يتسق تماماً مع بقية مذهبه ، لأن الله عنده ليس خالقاً بالمعنى الذى نجده فى الكتاب المقدس وبالمعنى المسيحى لهذا اللفظ ، فهو غير مسئول عن وجود المادة . وبالتالى فهو غير مسئول عن طبيعتها وحتى إذا ما كانت شراً فإن ذلك لا يستلزم أن يكون هو نفسه شراً ^(١) .

ولكن كيف يمكن لأوغسطين أن يجد عذراً لله الخالق فى خلقه للمادة وفى خلقها شريرة ، أو حتى فى تركها شريرة كما هى لو كان قد جعلها كذلك .. ؟

(١) الله أو الواحد أو المبدأ الأول أو الخير - وهى كلها مترادفات عند أفلوطين تصدر عنه الموجودات أو تفيض عنه المراتب الأخرى للموجودات كما « يفيض النور من منبعه ويفيض الماء من ينبوع .. » أما المادة وهى آخر سلسلة الموجودات وأذنهما فهى تنشأ عن النفس التى تود دائماً أن تحاكي المبدأ الأول فى فيضه وفى خلقه موجودات أدنى منه ولهذا تخلق المادة فى المرتبة الأخيرة وهى تتصف بالاضطراب واللامعنى ، وبالفطرة على تلقى كل الصور ، وهى وإن كانت مصدر الشرور فى هذا العام فاتها ضرورة له ، لأنها فى الأصل التى تتكون منه الأشياء فى عالمنا هذا ، بعد تشكيلها ، والواقع أن الله أو الواحد أو السيرة أفلوطين يقترب من هذه الفكرة فى التراث اليونانى ، راجع أيضاً المقدسة التى كتبها الدكتور فؤاد زكريا : « للتساعية الرابعة لأفلوطين » - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ :

ولهذا السبب فإن أوغسطين حين تأمل المبادئ الفلسفية لافلوطين على ضوء الوحي الذى جاء به الكتاب المقدس فإنه سرعان ما يشعر بعدم كفايتها وبضرورة تجاوزها أن القول بأن المادة هي في آن معا مخلوقة وشريرة يؤدي الى تشاؤم محال بل هو يؤدي حرفيا إلى تناقض في التخطيط المسيحي . وما يهمنا هنا على وجه الخصوص هو أن ترى على وجه الدقة كيف أصبح هذا التفاؤل الديني تفاؤلا ميتافيزيقيا وكل ما نحتاجه هو أن نتساءل عن سر ذلك عند القديس أوغسطين . وسوف نحيلنا أوغسطين مرة أخرى إلى نص سفر الخروج .

إن ما أدركه القديس أوغسطين وأعجب به أعجابا تاما هو القول بأن المادة لا يمكن أن تعتبر شرا حتى ولو لم نر فيها شيئا سوى مبدأ بسيط للامكان واللاتعين أفرض أننا رددناها إلى حدها الأدنى ، بحيث لا يكون لها شكل ولا كيف ، أن المادة في هذه الحالة تظل مع ذلك إمكانية معينة للشكل وأستعدادا لتقبله : لكن ردها بهذه الصورة سوف يجعلها ضئيلة بغير شك لكنه مع ذلك يجعلها عدما . ودعنا نسير أبعد من ذلك أن قابلية الإنسان لأن يكون خيرا لا يعني أنه قد أصبح خيرا تماما بعد ، لكنه قد يصبح خيرا بالفعل ، ومن ذلك فإنه لا يعني أنه في جميع الأحوال شرير ، من الأفضل أن تكون حكما بدلا من أن تستطيع أن تكون كذلك ، ولكن قدرتك على أن تصبح حكما هي خاصية لا تقبل النزاع . ومثل هذه الاعتبارات الحديثة لها قيمة في ذاتها ، وهذا أمر لا شك فيه ، لكنها لا يكون لها وزنها الكامل إلى أن تشير إلى المبدأ الأساسي السكامن خلفها ، ويضعها فضلا عن ذلك في مكانها الصحيح داخل إطار الفلسفة المسيحية بشكل عام . فإذا كانت المادة « حسنة جدا » أو خيرا فإننا يمكن أن نكون على يقين من أنها من صنع الله أو هي عمله ، وأن ها هنا اتخذت الماتوية وضلت سواء السبيل . ولكن العكس صحيح أيضا . فإذا كانت المادة من عمل الله ، فيمكننا أن نكون على يقين من أنها « حسنة جدا »

أو خيره ، وأن أفلوطين قد أخطأ هو الآخر وضل سواء السبيل ، يقول القديس أوغسطين : « كم كان مجد الله وألوهيته حين قال لعبده أهيه الذي أهيه Ego Sum ثم قال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم ، لأن ما هو أكثر حقيقة بالنسبة إليه هو الوجود لأنه لا يتغير قط فالصفة الأولى هي الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة . ولما كان الله أزليا أبديا فهو لا يتغير ، لأن نتيجة التغير هي استمرار أن ما كان موجودا فيها مضى أصبح الآن غير موجود . وهذا هو ما لا يمكن أن يوصف به الله الثابت الساكن ، وإنما ينسحب على جميع الأشياء الاخرى التي خلقها ، والتي استمدت كل واحدة منها وجودها الخاص من وجوده .

وما دام الله هو الوجود الأسمى أو هو الوجود على الإصالة فليس له من ضد إلا ما ليس بوجوده ولما كان كل ما خير يوجد بواسطته فكذلك كل ما يوجد في الطبيعة يوجد بواسطته لأن كل ما يوجد في الطبيعة خير ، وباختصار كل طبيعة خير ، وكل خير يأتي من الله إذن كل طبيعة تأتي من الله » كما أن القديس أوغسطين يلجأ إلى نصوص الكتاب المقدس التي تقول : كل خليفة الله جيدة Omnis Creatura Deibonaest^(١) ولا نبجانب الصواب لو أننا قلنا أن هذه الفكرة أصبحت هي الفكرة الشائعة التي تشترك في الإيمان بها كل الفلاسفة المسيحيون ، فهي المبدأ الذي يعتمد عليه الاثبات المسيحي للخير الداخلي الذاتي القائم في جميع الموجودات . وهو نفس المبدأ الذي عون يعتمد عليه تفسير الشر الحادث في الطبيعة لأن المسيحية لا تذكر قط الشر وإنما هي تبين طابعه السلبي العرضي وبذلك تبرر الأمل في التغلب عليه .

من المؤكد تماما أن جميع الأشياء التي خلقها الله خيرة أو كما يقول القديس

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الاصحاح الخامس عدد ١٢ ، ١٣ .

أوغسطين « أن جميع الأشياء مخلوقة منك ، وأن ما خلقته حسن ، وأن الشر الذي كنت أبحث عنه جهدي لم يكن من الأشياء الموجودة : إذ لا شرع يوجد بدونك ، ولا قوام لشيء إلا بك ، أنه لا يستطيع شيء من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب - الذي رتبته أنت - ليقوم به الاضطراب والتشويه بداحله » (١) .

ولكن إذا كانت الأشياء التي خلقها الله كلها خيرة أو حسنة فهي ليست على درجة واحدة من الحسن أو الخيرية ، فهناك ما هو خير أو حسن لكن هناك ما هو أفضل منه . ولكن إذا كان هناك الأحسن فبين هناك أيضاً الأقل حسناً أو الأقل خيرية ، والأقل خيرية هو - بمعنى ما - شر ، وفضلاً من ذلك فإن الكون موطن النكون والفساد في الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء . وهذه المسائل الدنيا وألوان الدمار هذه حتى ولو كانت نسبية فإنها يمكن أن تشكل ما يسمى بالشر الفزيائي ، فكيف يمكن أن تفسر وجود هذا الشر الفزيائي في العالم .. ؟

إن اللامساواة التي نلاحظها في المخلوقات لا يمكن اعتبارها شراً إلا إذا أساء التعبير ، فإذا كانت المادة ذاتها خيراً ، فإن كل شيء يمكن أن يوصف بالتالي بأنه خير ، لأنه ليس من الضروري أن يكون في ذاته ، بل حتى ولو كان أقل خيراً فإن ذلك لازم للكمال الأعظم الذي يوصف به السكل . لكن ينبغي علينا أن نلاحظه بصفة خاصة هو أن هذه الحدود تقسمها وتلك التفسيرات التي تنهم بها الطبيعة هي من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة في داخل الشيء المخلوق بما هو كذلك . لأننا حتى إذا ما افترضنا أن جميع المخلوقات متساوية ، وثابتة في نمط وجودها ، فإنها

(١) راجع الاعتراف - الفصل السادس وعنوانه : « في معرفة أن الشر لا يوجد في الأشياء بل في إرادة الإنسان الحيثة » :

لا بد رغم ذلك أن تظل محدودة وعارضة بطريقة جذرية في وجودها نفسه . أن الأشياء — باختصار — قد خلقت من العدم *ex Nihilo* ولأنها خلقت فهي موجودة ، وبما أنها موجودة فهي خيرة . ولكن لأنها خارجة من العدم فهي بالضرورة متغيرة أو قابلة للتغير . ومن ثم فلو كنا نصر على أن نسمى الشر باسم القانون الذى لا يرحم للتغير في الطبيعة ، فلا بد لنا أن يعرف تماماً أن إمكانية التغير هي ضرورة لم يعرف الله نفسه منها مخلوقاته . لأن واقعة الوجود المخلوق ذاتها هي الجذر النهائى لتلك الإمكانية . ولا شك أن القدرة الإلهية الشاملة تستطيع أن تمحو هذه النتائج . فالله يستطيع — وهو يفعل ذلك — أن يدعها الوجود كل ما أظهره إلى الوجود أو كل ماهية للوجود . وهو في استطاعته إذا أراد ذلك — أن يجعل الأشياء جميعاً تواصل الوجود بطريقة متناهية على نفس الحال وعلى الدوام ، أعني أن تكون باستمرار على وتيرة واحدة أو بوضع واحد دائماً . غير أن مثل الدوام والثبات لن يكون إلا تكلفاً عرضياً فحسب . فكل ما هو موجود بفضل الفعل الخالق ويستمر في الوجود بفضل الخلق المتصل ، يظل في ذاته عرضاً أساسياً ويظل في خطر دائم هو خطر السقوط مرة أخرى في هوة العدم ، فالوجودات لأنها قابلة لعدم الوجود فهي تميل إلى العدم إن صح التعبير ، ومعنى ذلك ، أن كل ما صنع الله — بغض النظر من فعل الخلق نفسه — يحتفظ بإمكانية الدمار فهو يميل إلى هدم نفسه ، وباختصار فإن عرضية *contingence* الأشياء المخلوقة أو حدوثها لا بد أن ينظر إليها في نظام الوجود على أنها الأصل الحقيقي لحركتها أو هي جذور تغيرها .

إذا قبلنا هذه النتيجة — ولا يمكن للفلسفة المسيحية أن ترفضها — فإن ذلك لا يعنى بآية حال من الأحوال العودة إلى موقف أفلاطون ، الذى كانت المادة عنده شر ، أو حتى إلى موقف أرسطو الذى يعتقد أن المادة هي التى أدخلت الاضطراب وعدم النظام في العالم في نفس الوقت الذى أدخلت فيه العرضية والحدوث *contingence* . أن ميتافيزيقا سفر الخروج كانت باستمرار منذ البداية المسيحية

تجاوز مستوى الكيف لكي تصل إلى مستوى الوجود الفعلي *existence* ، فلو كان هناك تغير فهو ليس على حساب أية فئة جزئية من الموجودات ، أعني الموجودات المادية ، بل لأن هناك موجودات *Beinya* . وبهذا المعنى فإن صورة وفعل كل ما هو موجود تبقى عرضة للتغير بالضبط مثل المادة وبنفس الطريقة سواء بسواء . والواقع أن الشر — بالمعنى الدقيق — قد دخل إلى العالم في مناسبة تعسة للروح ، فليس الجسد يموت . وسوف تتخذ المشكلة بأسرها من الآن فصاعداً أساساً جديداً وشكلاً آخر : أن كل ما يصنع — لكي يكون موجوداً — يميل إلى هدم نفسه أو هو يتجه إلى التفكك حتى أن الخطر الذي يهدد الخلق باستمرار هو — حرفياً — وبالمعنى الدقيق للكلمة — إمكانية نقصه . ولكن علينا أن نلاحظ أنها إمكانية فحسب ، إمكانية درنستي ، غير ذلك ، إمكانية دون خطر حقيقى بمقدار ما نتحدث عن النظام الفزيائى الطبيعى الذى لا ينعم بها ، ولكنه يصبح خطراً حقيقياً وعملياً حقاً فى النظام الأخلاقى ، أعنى عندما يكون الحديث عن الشر والملائكة ذلك لأن الخالق حين يشركهم فى ملكوته الإلهى يدعوهم إلى السهر معه والمحافظة على عدم الفساد أو إمكانية النقص التى يملكونها .

وهكذا يصبح من الواضح أن الربط بين إمكانية الشر الفزيائى وعرضة الأشياء المخلوقة يشكل فى المرتبة الأولى عملية أعداد طويل لواحد من أهم المنجزات الميتافيزيقية للمصور الوسطى . فالقديس توما الإكوينى حين يبين أن التكوين الذى يميز الخلق من الخالق تمييزاً جذرياً ليس هو تكوين المادة والصورة وإنما هو تكوين الماهية والوجود ، واسكن القديس توما الإكوينى بذلك لا يفعل شيئاً سوى أن يعبر تعبيراً محدداً واضحاً عن فكر القديس أوغسطين ولقد عمل القديس أوغسطين الشيء الكثير بالفعل فقد انتقلت ميتافيزيقاه عن الشرباً كلها إلى مذهب القديس توما ومذهب دازسكوت . والواقع أن النتيجة المترتبة على مبدئه هى أنك لو أخذت الشر الفزيائى على أنه كيف إيجابى كامن فى الوجود ، فسوف يحذف من الطبيعة تماماً بحسب تعريفه ذاته . فتصور الشر الفزيائى من الآن فصاعداً سوف يرد

إلى تصور الخير الأقل أعنى أنه سوف يرد إلى مفهوم الخير . وإذا وصف الخير بأنه خير أدنى أو قل ، فإننا ينبغي أن نكون على وعى بأنه لا يزال مع ذلك خيراً ، وبالتالي وجوداً « لأنه لو أختفى الخير تماماً فسوف يختفى الوجود بدوره تماماً . ولنخطو خطوة أبعد فنقول أنه حتى إذا ما حددنا الشر بأنه عدم وجود الخير ، أعنى خيراً كان ينبغي أن يكون ، فإن هذا العدم ، سوف يظل مع ذلك بغير معنى إلا بعلاقته بخير إيجابى ينقصه كماله الخاص . أنه كما لو كان الشر كيان عاقل سلبه لا يكون له معنى إلا بالنسبة لحدود إيجابية إلا واقع الأساس المحدد ، الهابط من كل جانب بالخير الذى يحده أن صح التعبير . ومن الصواب إذن أن نقول أن الخير هو موضوع الشر لدرجة أن المرء يمكن أن يعيل إلى رد أحدها إلى الآخر ، كما لو أن لا - وجود الشر لا يكون له دوام ووضوح عقلى إلا من زاوية وجود الخير نفسه . ولقد ذهب القديس أوغسطين ربما أبعد من ذلك فى بعض الأحيان ، غير أن الرد لا يمكن أن يذهب فى التناؤل مذهباً أبعد من ذلك دون أن يرفض كل معنى معتاد أو مألوف لفكرة الشر : وهذا يمكن أن يحذف المشكلة بأسرها لكنه لا يمكن أن يحلها ، ولكن المشكلة لها هنا بغير شك وضع خاص لاسيما حين تبرز فى النظام الأخلاقى فى هذه الحالة يصعب حذفها .

إن أفكار السعادة والشقاء إذا ما طبقناها على الوجودات ليست مزودة بالمعرفة تصبح خالية من كل معنى . لايهمنا إلا قليلاً ، أو بالأحرى لا يهمنا على الإطلاق ، أن بعض الوجودات أكثر أو أقل كمال من بعضها الآخر أو حتى إلى الجانب الأكبر منها مدانه بالفساد نكفى تفسح مكاناً للموجودات الأخرى . وذلك أيضاً لا يهم الكون ككل إلا قليلاً لأنه إذا ما فقد خير ما حل محله خير آخر . والواقع أنه من المرغوب فيه إلى أقصى درجة أن يكون الحال على هذا النحو ، لأن الكون وجماله يكونان فى هذه الحالة فى الزيادة لافى نقصان . أن تعاقب الموجودات الذى يستسلم فيه الأضعف باستمرار إلى الأقوى يؤدى إلى انسجام لا يضر به موت الأفراد ولا يجعله مضطرباً ، بل على العكس أن اختفاء الأفراد

يساهم فيه بنصيب كبير ، وكونه من هذا النوع يمكن أن يشبه خطبه ، بلغة عصماء ينبع منها الجمال كله من التعاقب السريع للاحداث وتقاطع الكلمات كما لو كانت تعتمد على موتها وميلادها - وهكذا كما كان يقول القديس أوغسطين . فكل مانسميه بالشر الفيزيائي إنما يرد إلى انسجام مجموع الخبرات الإيجابية : إذا تراءى لنا أن أشياء معينة ليست حسنة ، لعدم اتساقها واتفاقها فيما بينها فذلك صادر من عدم معرفتنا بمحركات الأشياء ، وبعدم علمنا بجميع أطرافها وروابطها ، ولولا ذلك لوجدناها حسنة ولكنهما مطابقة لأسبابها ومقاصدها ، وكما يقول القديس توما فإن وجود الأشياء الفاسدة في الكون مضافة إلى الأشياء التي لا يطرأ عليها الفساد ولا تؤدي إلا ازدياد الجمال والكمال ، ومن ناحية أخرى فإننا ينبغي علينا أن نعترف أن المشكلة يبدو أنها تزداد تعقيداً عندما ننقل من المادة الغفل أو الجسامدة إلى الموجودات العاقلة لأن الأخيرة تعرف مصيرها وتعذب منه أما الموجودات الأخرى فإنها تعاني فحسب من العدم والفساد وهو ما يصبح عند الموجودات العاقلة شقاء وبؤساً ، وعندئذ تظهر مشكلة الشر الأخلاقي ، أعني معاناة البشر وعذابهم بما في ذلك الظروف الطبيعية التي يعتمد عليها : الألم ، المرض ، الموت : ما الذي يمكن أن نقوله عن هذه الموضوعات ؟ أن المبادئ التي عرفناها حتى الآن يمكن أن تكفي في إعداد الطريقة والتمهيد أمام حل ما ، لكننا من الضروري أن نجعلها أكثر دقة وتحديداً .

فلنلاحظ أولاً أن الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً هو خير عظيم ، وهو ليس خيراً في ذاته فحسب ، وإنما هو خير من خلال كل المصير الذي ينتظره ، وبصفة خاصة بواسطة السعادة القادر عليها . والإنسان لأنه مخلوق على صورة الله فهو على حد تعبير القديس برنار المخلوق السامي العظيم ، ولكي يكون قادراً على أن يشارك الله ، فإنه يحتاج إلى عقل أو ذكاء ولكنه لكي يكون قادراً على التمتع بهذه المشاركة فإنه يحتاج إلى إرادة . أن امتلاك الخير يعني الالتصاق به أو تشربه واستيعابه بفعل من أفعال الإرادة . وهكذا فإن خلق موجود قادر على الوصول إلى الخيرات العليا

أعني قادراً على المشاركة في النبطة الإلهية - هو في الحال خلق موجود ذو إرادة وطالما أن إرادته لشيء يعرفه العقل تعني أن تكون حراً . فإننا يمكن أن نقول أنه من المستحيل أن ندعوا إنساناً إلى السعادة أو النبطة دون أن تزوده بالحرية في نفس الوقت . أنها هبة عظيمة أو عطية هائلة بكل تأكيد لكنها في نفس الوقت هبة يخشاها أيضاً ، ذلك لأن كونك قادراً على بلوغ أعظم الخيرات يعني في نفس الوقت أنك قادراً على فقدانها أو أنها يمكن أن تضيع منك . ولقد ركز القديس أوغسطين في كتاباته على هذا الجانب من الحرية البشرية بكل ما يتضح من إمكانيات لا محدودة للعظمة والشقاء أو الرفعة والبؤس . أن الحرية تصبح خيراً عظيماً في عالم كل ما فيه خير من حيث هو موجود . هناك خيرات دنيا لكن يمكن للمرء أن يدرك فيها أعظم الخيرات . فالفضائل على سبيل المثال هي ألوان من الخير أعلى من الإرادة الحرة ، لأن من المستحيل تماماً أن نسيء استعمال العفة أو الاعتدال والعدالة ، في حين أننا نستطيع في سهولة شديدة أن نسيء استعمال الإرادة الحرة . فالحقيقة إذن هي أن الإرادة الحرة هي خير والشرط الضروري لأعظم أنواع الخير لكنها ليست الشرط الوحيد أو الشرط الكافي . فكل شيء يعتمد على الاستخدام - الذي هو في ذاته حراً أيضاً - الذي يستخدم فيه الإنسان إرادته الحرة .

والآن فقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته الحرة استخداماً سيئاً حين وقع في الخطيئة الأولى . فهو لأنه قادر كثيره من المخلوقات على الحركة والتغير ، ولأنه مزود بإرادة حرة وقادر بالتالي على التمرد والعصيان فإنه بالتالي قد تمرد وعصى . والفلسفة لا تكمن في إرادة موضوعاً هو شر في ذاته ، لأن فكرة مثل هذا الموضوع ذاتها فكرة متناقضة ، بل من أجل الخير نحول بوجهه نحو الأفضل وهو على الرغم من أن الله صنعه فقد فضل نفسه على الله وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاقي إلى العالم . أو بالأحرى كان يمكن أن يجلبه إلى العالم لو لم يسبقه الملاك والآن فإن هذا الشر له طبيعة خاصة تماماً ، تختلف أخلاقاً عميقاً عن الشر الأخلاقي

فى الفلسفة اليونانية . فالإنسان حين يقرب النظام رأساً على عقب فإنه يفعل الشئ
الكثير أكثر من مجرد من الإنحراف من طبيعته العاقلة ، أو من التقليل من
إنسانيته ، وهذا كل ما أشار إليه إرسطو فى كتابه عن الأخلاق Ethics ، كلا ،
ولا هو يفسد مصيره بمثل هذا الخطأ ، كما يحدث فى الأساطير الأفلاطونية . أنه
يجلب الإضطراب إلى النظام الإلهى ويمثل المنظر المتعس لوجود يتمرد على الوجود
(أى على الله) . وهذا هو السبب فى أن الشر الأخلاقى الأول كان له
اسم خاص فى الفلسفة المسيحية ثم امتد إلى جميع الأقطار التى نتجت من هذا
الخطأ الأول والاسم الخاص الذى نشير إليه هو اسم الخطيئة ، والرجل المسيحى
حين يستخدم هذا اللفظ فإنه يعنى به باستمرار أن الشر الأخلاقى - كما يفهمه -
قد أتى إلى الكون الذى خلقه الله بفعل من ارادة الإنسان الحرة ، التى تبرز فى
الحال العلاقة الأساسية للتبعة التى تربط بين الخلق والخالق .

أن التحريم الذى حرمه الله على الإنسان كان ضعيفاً جداً ، وبلا مسوغ أن جاز
أن تقول عنها هذا التعبير ، ولا قيمة له على الإطلاق بالنسبة للإنسان تحريماً
لإحدى الأشياء الخيرة التى تقع فى نطاق ثرائه ، لم يكن سوى علامة واضحة لمثل
هذه التبعية الجذرية للخلق . والأخذ بمثل هذا التحريم يعنى الاعتراف بالاعتماد
والتبعية وعصيانته يعنى إنكار الاعتماد ، وإعلان أن ما هو خير بالنسبة للمخلوق
هو أفضل من الخير الإلهى نفسه . وعلى ذلك فى كل مرة ترتكب فيها الإنسان
خطيئة فإنه يجد فعل التمرد هذا ويفضل نفسه على الله ، وهو حين يفضل نفسه بهذا
الشكل ، فإنه يفصل نفسه عن الله ، وهو حين يفصل نفسه عن الله ، فإنه يحرم
نفسه من الغاية الوحيدة التى يمكن أن يجد فيها السعادة والغبطة وهو
بهذه الواقعة نفسها يحكم على نفسه بالبؤس والشقاء . وهذا هو السبب فى أننا
نستطيع أن نقول بحق - حين نتحدث عن مشكلة الشر الأخلاقى - أن كل
شر هو إما خطيئة أو نتيجة لخطيئة . أن الإنسان حين يفسد روحه ، وحين يخضع
عقله للملذات والشهوات ، ويجعل ما هو أعلى وأسمى فى نظام الروح تابِعاً لما هو

أدنى ، فإنه بنفس هذا الفعل يجلب الاضطراب في الجسم الذي تبعث فيه الروح والحياة . إن التوازن الدقيق للعناصر التي يتألف منها وجوده الفزيائي (البدني) ينقلب رأساً على عقب ، تماماً كما هي الحال حين يدب الفساد والاضطراب في منزل حين يدخل قلب سيده نفسه . إن الانغماس في اللذات ، والتمتع بالشهوات أو تمرد الجسد ضد الروح وعصيانها لها ، وكذلك العاهات ، والعجز ، والمرض ، والموت هي كلها شروء تأتي إلى الإنسان بوصفها نتيجة طبيعية لخطيئة . يقول القديس بولس ويردها بعده القديس أوغسطين مع شيء من التوسع : « من أجل ذلك كأنا بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم ، وبالخطية الموت ، وهكذا اجتازت الموت إلى جميع الناس إذا أخطأ الجميع ، فإنه حتى الناموس كانت الخطية في العالم . على أن الخطية لا تحسب إن لم يكن ناموس »^(١).

وما يقوله القديس بولس في الواقع ليس إلا صدى لما يقوله سفر التكوين . أن الوحي حين يكشف للإنسان مرة أخرى واقعة ما كان باستطاعته أن يعرفها بطريقة طبيعية فإنه بذلك يفتح أمامه طريقاً لكي يعمل فيه عقله .

وها هنا نجد أنفسنا أخيراً في قلب المشكلة ، وإذا كان في استطاعة الفلسفة المسيحية تبرير نفسها عند هذه النقطة ، فسوف نكون يقيناً قد نجحت في تفسير — بأكبر طريقة تفاعلية ممكنة — كون توجد فيه واقعية حقيقية للشر لا يمكن إنكارها بأي حال من الأحوال والهجمات التي شنت ضد هذا الحل للمشكلة لم يطل انتظارها ومن الطبيعي جداً أن تأتي من جانب « البيلاجية » Pelagianism^(١) وطالما أن تلك الهجمات تقابل مشكلة فلسفية دأمة فإن أبسط شيء هو أن نحاول دراستها في شكلها الأصلي :

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الأصحاح الخامس عدد ١٢ ، ١٣

(٢) البيلاجية مدرسة دينية فلسفية تنتمي إلى الراهب الأنجليزى بلاجيوس pelagius الذي كان من أكبر المعارضين لأوغسطين ولمذاهبه في تفسير مشكلة الشر وكان مما قاله بلاجيوس =

المشكلة باختصار هي ما إذا كان الموقف المسيحي نفسه قد أفسدته أية فكرة من المانوية manicheanism ؟ افرض أن الإنسان ليس من عمل صانع Demiurge ذي قدرة محددة قليلا أو كثيراً ، وافرض أنه في البداية لم يفسده أى مبدأ شرير ، وإنما كانت خطيئته نابعة من إرادته الحرة ، عندئذ فلو أنه قد أخطأ فإن ذلك بسبب أنه أراد ذلك ، ولو أنه أراد الخطيئة ، فإن إرادته تقسمها لا بد أن تكون إرادة شريرة أو سيئة . ومن العبث الاعتراض بأن إرادته أصبحت سيئة أو شريرة لأنه أراد لها ذلك — فهو لكي يفعل ذلك لابد أن تكون إرادته سيئة بالفعل . ولن نستطيع الهرب والإفلات بأن تسير في دور ، والعالم الذي تفسره بأن ترده إلى اضطراب عام بتدخل الإرادة الحرة فيه لا يمكن أن نقول عنه إنه عالم خير أو يستحق اسم الخير . ولابد أن يبدو كما لو كان الفكر المسيحي يحمل وجهها نفاؤلياً ضد ماني mani ووجهاً تشاؤمياً ضد بلاجيوس pelagius أو حتى كما لو كانت ظلال من المانوية قد تركتها فيه القديس أوغسطين دون أن يدري .

ولكي توضح هذه النقطة علينا أن نتذكر للمرة الأخيرة المبدأ الذي يسيطر على المشكلة كلها . السؤال لا يدور حول ما إذا كان الله قد استطاع أن يصنع المخلوقات التي لا تتغير ولا تتبدل . فذلك أمر مستحيل تماماً استحالة عمل دوائر مربعة . أن القابلية للتغير والتبدل — كما رأينا — مشتركة في جوهرها مع طبيعة الوجود العرضي ، تماماً كما أن عدم القابلية للتغير والتبدل هي حالة الوجود الضروري

= أن الله واقع الأمر يعتنا على السير بما نزله علينا من المرائع والوصايا وبما يضربه قديسوه امن الشلة لامصاله قولاً وفعلًا ، وبما التعميد الطاهرة ، وبدم المسيح المنقذ . ولكن الله لا يرجع كفة خسرا نيا بأن يجعل الطبيعة البشرية آثمة بفرطتها ، فلم ثمة خطيئة أولى ، ولم يكون هناك سقوط الانسان وان يماق على الذنب الامن ارتكبه ، ولن ينتقل منه جرم الى ابنائه ، وينتهي بلايجوس الى القول بان القائلين بفساد الانسان الاخلاقي انما يلومون الله على خطايا البشر . ان الانسان يشعر بأنه مسئول عما يعمل ، وقد جاء بلاجيوس الى رومة حوالى عام ٤٠٠ ثم فر منها الى قرطاجنة ثم الى فلسطين . وأعلن البابا أنسونت الأول أن بلايجوس مارق من الدين ، وأن مايقوله من أنه في مقدور الانسان أن يكون صالحا دون أن يستعين بنعمة الله نريد وضلال .

لكن عندما تظهر مشكاة الشر الائتلافى ، فإن هذا المبدأ لا بد أن ينطبق على حالة الوجود الحر الذى خلقه الله من العدم . لنفترض إذن أنه لا الملائكة ولا الإنسان قد حققوا إمكانية النقص الملازمة لطبيعته أنه بذلك لا يمكن أن يبقى هناك موجودات يمكن أن تتغير تغيراً جذرياً ، أن مثل هذه الإمكانية أو مثل هذا الوجود بالقوة يمكن ألا يتحقق بالفعل ، وفى حالة معينة يمكن ألا يتحقق بالفعل من الناحية الأخلاقية بسبب نتائج أو آثار النعمة الإلهية ، ولكن هذه الإمكانية يمكن أن تكون دائماً هناك علامة لا تخطئ على العرضية أو الحدوث contingency ومن ثم شالم بفكر ببساطة إمكانية تبرير الخلق تماماً ، فإننا لا بد أن نقبل إمكانية الشر الأخلاقى بوصفه المتضاييف الطابعى الضرورى لها ، بمجرد أن نقبل وجود فئة من الموجودات الحرة فى قلب عملية الخلق هذه، وسوف يثار سؤال فى هذه الحالة ، ولماذا تخلق موجودات حرة ..

لأن هذه الموجودات ليست مجرد زينة تزدان بها عملية الخلق لكنها أيضاً — بمد الله — علة غائية لعملية الخلق ذاتها . فما يخلق الله — وكما سبق أن ذكرنا — هو موجودات يمكن أن تكون شاهدة على مجده ومن خلال هذه الواقعة ذاتها فإنه يخلق مشاركين له فى غيبته وسعاده . ولكى تكون هذه الغبطة حقاً غببتهم وسعادتهم ينبغى عليهم أن يربطونها أو يطلبونها ، ولكن لى يستطيعوا آراءها فإنه ينبغى عليهم أيضاً أن يستطيعوا رفضها . والعالم الفزيائى كله موجود هنا فقط لى يقوم بدور المسكن أو الوطن للارواح التى يخلقها الله لى تشاركه فى حياته الإلهية ، ولكى تكون معه روابط حقيقية . وإذا كانت هذه الموجودات قد خضعت لضرورة الخطيئة فلا بد أن تكون مخلوقات عابثة تماماً مجرد وحوش مادامت طبيعتها سوف تنافض غايتها . لكنها إذا كانت لا تملك إمكانية ارتكاب الخطيئة فإنها ستكون مستحيلة تماماً ، لأنها ستكون مخلوقات ثابتة ساكنة لا يطوراً عليها التغير ، أعنى أنها ستحقق بالفعل المتناقضات المتنافرية . ولا شك أنه من الأفضل كثيراً أن نكون قادرين على السعادة

والغبطة بدون القدرة على الخطيئة — وذلك خير خاص بالله وحده وللصفوة المختار التي ياتقيها والتي يعين إرادتهم الحرة بنعمة منه — لكن ليس خيراً ضئيلاً أن نخلق على هذا النحو بحيث أننا لكي نهرب من البؤس والشقاء ونصل إلى السعادة والغبطة فليس أمامها أن تعمل شيئاً بل أن تريد شيئاً . وأنا لا أحاول هنا أبداً أن أجبر أحداً على قبول هذا الحل المسيحي لمشكلة الشر ، لأن ذلك الحل يعتمد على قبول ميتافيزيقا معينة للوجود بها يستط أو يدوم . لكنني أريد فحسب أن أوضح طابعه المتفائل أساساً . ويبدو أنه من الصعب أن نذهب بعيداً في هذا الاتجاه أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وذهب معه غيره من الفلاسفة الذين استلهموا مذهبه ، لأن الشر كله يأتي من الإرادة ، لقد تساءل القديس أوغسطين إذا كان الله قد صنع العالم ، وكان الله خيراً بالذات ، فكيف وجد الشر في العالم ؟ وأجاب أن الشر سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل فهو عدم النظام في الإرادة : وأما من جهة ماهية الشر فقد عرفت بعد البحث والتقصي أنه ليس موجوداً ، من جملة الموجودات القائمة ، لكنه تمرد الإنسان الذي يسلخ بهواه عنك ، أيها الخير السامي ، ويلاصق بخليقة من هذا السكون الحقير ، وبسبب تشاؤمه يفقد رشده ، ويخرج عن دائرة نفسه ، فيفقد خيره الصحيح .. وإذا سأل سائل : لكن كيف وهبنا الله حرية تخطئ .. أو ليس هو المسئول عن الشرور . أجبنا بأن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار ، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون ، ومعنى ذلك أن الشر القائم في العالم ينبع أساساً من الإرادة ، لكن الإرادة نفسها لم تخلق شريرة أو سيئة ولا حتى غير مكترثة بالخير والشر ، ولكنها خلقت خيرة ، وهي على هذا النحو لم تكن بحاجة إلى جهد لكي تواصل دوام خيريتها وتبلغ السعادة التامة والغبطة الكاملة ، والخطر الوحيد الذي يهددها إنما يكمن — ومن ثم — في ذلك الحدوث الميتافيزيقي أو العرضية التي لا تنفصل الموجودات المخلوقة والتي تلازم طبيعتها على الدوام ، إمكانية خالصة دون أدنى أثر الوجود الفعلي المتحقق ، إمكانية لا يمكن فحسب أن تظل غير متحققه بل ينبغي عليها أن تبقى كذلك . وهكذا ، ودون أن نضع في

اعتبارنا الفن الإلهي الذي يعرف تماماً كيف يستخرج الخير من الشر ويعالج آثار الخطيئة ويصلها بواسطة النعمة — هكذا يبدو إذا تأملنا هذا الشر تأملاً دقيقاً من حيث جذوره إنما يمكن بحق أن نزع أن الفكر المسيحي قد فعل كل ما يمكن عمله لكي يرجع الشر إلى حادث يمكن تجنبه ، ولكي يبعده إلى هامش الخير أعني يحصره في أطراف هذا الكون الخير أساساً .

وما هو صحيح في مشكلة أصل الشر ، صحيح أيضاً حين تتدبر قيمة العالم بعد أن دخل فيه الشر بواسطة الخطيئة الأصلية . أن الفكرة الشائعة عن الكون المسيحي الذي أفسدت الخطيئة طبيعته مدينة بكثير جداً من جوانبها إلى تأثير «مارتن لوتر» وكالفن calvin و«جانسينيوس jansenius» ، غير أن النظر إلى المسيحية من خلالها إنما يعني أن ندركها تحت ضوء مختلف أتم الاختلاف عن ضوء المذهب التومائي أو حتى الاوغسطيني الأصيل ، والواقع أنه لا أحد يمكن أن يذهب أبعد مما ذهب القديس أوغسطين وهو يدرك العالم في حالة السقوط الطبيعي على أنه بغير قيمة . وتحرم عليه مبارزة الميتافيزيقية الخاصة البدء به . ولما كان الشر ليس سوى فساد الخير ، ولا يمكن له أن يستمر في الوجود إلا داخل هذا الخير ، فإننا نستطيع أن نقول أنه بمقدار ما يكون هناك من شر يكون الخير أيضاً . ولا شك أننا ارتحنا بعيداً جداً عن تلك الدرجة من الجمال ، والنظام ، والاعتدال التي وهبها الله للعالم وهو خلقه ، لكن لو أن الخطيئة كانت قد أبطلت أو ألغت كل الخير الموجود في العالم فإنها تكون بذلك قد ألغت الوجود ، ولن يكون العالم موجوداً بعد ذلك . وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يقول أن الشر ما كان يمكن له أن يلغى الطبيعة دون أن تلغى نفسه معها ، طالما أنه لن يكون هناك موضوع يلزمه ، لن يكون هناك شيء يستطيع تأكيده ومن ثم فإن المرء ينبغي عليه ألا يندهش حين يقرأ في مؤلفات القديس أوغسطين ألواناً من المدح الحقيقي للطبيعة الفاسدة أو السيئة ، فهو إن كان يرى ما فقدناه أو يحزن على ماضع منا فإنه لا يحلم بازدياد ما هو موجود ولا يحقر ما لا يزال قائماً » ، بل حتى حالتنا الحاضرة التعسة لم تفقد —

في نظره — كل مجدها . أنه ينظر إلى الجنس البشرى على أنه لا يزال من الخصوبة بحيث يستطيع أن ينتشر على ظهر الأرض ، فالإنسان الذى ذكاؤه قائما عند الطفل يستطيع بالتدريب ويتطور شيئا فشيئا حتى يصل إلى مرحلة ينتج فيها كل هذا الفنون التى تدل على عظمة العقل والذكاء والابداع . فكم من خير لا بد أن يكون كامنا في طبيعة كهذه حتى تتمكن من اختراع مثل هذه الفنون والأساليب الفنية للملبس ، وللزراعة ، والصناعة ، والملاحة ، ولكي ينجز الفنون الجميلة في اللغة والشعر والموسيقى وعلم الأخلاق نفسه الذى نضعها على طريق المعير الأبدى ، ليس هناك شيء حتى في الجسد نفسه إلا وأعجب به أو غسطين وتحدث بالتفصيل عن جماله ، لأن هذا الجبال يبقى قائما رغم السقوط . ولو أننا أسأنا فهمه ، فالسبب أننا لم نعد نجزو أبدا على الأرتفاع إلى رؤيته الرائعة وإلى أفكاره العظيمة عن الكون وحالته قبل السقوط ، وكما سيكون مرة أخرى في حالة المجد . وهو إذا كان يصف روائع هذا العالم بأنها « سلوى التعساء » فإن ذلك لا يرجع إلى أنه يقلل من شأنها ، بل على العكس لقد كانت عزيزة عنده أكثر مما هي عندنا الآن . ولكنه إعتقد أن العالم عرف أشياء جميلة رائعة ، وهو فضلا عن ذلك ينتظر أشياء جميلة رائعة ، حتى أننا مهما قبلنا من أشياء ومهما استمتعنا بنوع العالم فإن القديس أوغسطين لا يزال يأمل المزيد باستمرار ، وإذا كان هذا الأمل ينقصنا الآن ، فإننا لا ينبغي أن نصفه بصفة التشاؤم ، وإنما علينا أن نصف أنفسنا بهذه الصفة .

ولكي نقدم تبريرا فنيا لهذا الشعور الأوغسطيني وللشعور المسيحي عامة فإن علينا أن نتوجه مرة أخرى إلى فلاسفة العصر الوسيط ولا سيما القديس توما الاكوييني ، ود أن سكوت أن ما كان يسعى إليه القديس أوغسطين هو الوصول إلى صيغة محددة لفكرة دقيقة عن طبيعة ينظر إليها على أنها ماهية ساكنة لها حدود معينة . لقد كان على يقين تام أن الشر عاجز عن هدم الطبيعة . وما لم يستطيع أن ينجح في التعبير عنه صراحة هو أنها لا يمكن أن تكون طبيعة أخرى . ولن نجد — على العكس — شيئا أكثر وضوحا من ذلك عند القديس توما الاكوييني ، بل أن المرء

الذى لم يقرأ إحدى المقالات التى خصصها لهذه المسألة فى « الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica » (التى تعد أضخم إنتاج له فى الفترة من ١٢٦٥ إلى ١٢٧٢)، يستطيع أن يفهم بسهولة تعبير الطبيعة الفاسدة « فى هذا المعنى المبسط الذى يبدو أنه كان فى الغالب موضع سوء فهم . ولو أنك أخذت هذا التعبير بمعناه الحرفى لوجدته متناقضا فى الألفاظ . ويكفى أن تتابع تحليلات القديس توما الاكويينى لى ترى أننا يلغى أن نفهم هذا التعبير بمعنى نسبي تماماً .

وحين نتساءل ما هى الآثار المترتبة على الخطيئة الأصلية بالنسبة للخير الموجود فى الطبيعة البشرية ، فإننا ينبغى علينا أولاً أن نحدد ما الذى نعنيه « بالخير » . هناك ثلاثة معانى مختلفة ممكنة : الأول : هو أن الخير قد يعنى الطبيعة البشرية ذاتها ، على نحو ما نحدد مبادئها المنظمة ونحدد على أنها « شىء وهى عاقل » . ثانياً : وقد تعنى الميل الطبيعى عند الإنسان إلى الخير ، هذا الميل الذى لا يستطيع بدونه أن يواصل الحياة مادام الخير بصفة عامة يشمل خيره هو الخاص . وثالثاً : وقد تعنى هبة العدالة الأصلية التى منحها له الله ساعة خلقه وتلقاها آنذاك بوصفها نعمة أو لطف إلهى Crace وخير الطبيعة البشرية إذا ما فهم بهذا المعنى الأخير لا يكون جزءاً من تلك الطبيعة وإنما هو شىء يضاف إليها ، وهذا هو السبب فى أن الخطيئة الأصلية تهدمه تماماً . وإذا ما فهم خير الطبيعة بالمعنى الثانى يصبح جانباً حقيقياً من الطبيعه ، وهو فى هذه الحالة لا تلغيه الخطيئة وإنما تقلله فحسب . أن كل فعل يثبت عادة ، بمعنى أن الفعل الشىء الأول يولد ميلاً واستعداداً لإرتكاب أفعال سيئة أخرى ، وهو بهذا الشكل يضعف الميل الطبيعى الموجود عند الإنسان نحو الخير . غير أن هذا الميل يبقى مع ذلك ، وبالتالى يظل الطريق مفتوحاً أمام اكتساب وتحصيل جميع الفضائل ، أما من حيث المعنى الأول لكلمة « الطبيعة » أعنى ماهية الإنسان نفسها فهى لا يمكن أن تلغىها ولا أن تقلل منها الخطيئة ، وإنكار ذلك يعنى افتراض أن الإنسان فى وقت واحد يمكن أن يظل إنساناً وأن يكف عن أن يكون إنساناً فى آن معا . وهكذا فإن الخطيئة لا يمكن أن تضيف إلى

الطبيعة البشرية شيئاً ولا أن تنقص منها شيئاً . أن الوضع الميتافيزيقي للإنسان لا يمكن أن يتغير إنه مستقل عن جميع الأحداث التي تطرأ عليه .

ومن ثم فإن علينا أن نكون على حذر وأن نحتاط تماماً حين يقال لنا أن عصر النهضة اكتشف معنى الطبيعة وأبرز قيمتها في مقابل عدم التقدير الظالم الذي كان لها في العصر الوسيط ، إن علينا أن نفحص معنى هذه الأقوال بدقة وعناية . وإذا كان لها معنى فهو هذا : أنها تريد أن تقول لنا أن عصر النهضة قد افتتح عصراً جديداً سوف يعترف فيه الإنسان أنه قد اقتنع بحالة الطبيعة الفاسدة ، ولا شك أن ذلك قد حدث على الرغم من أنه حدث بحجم أقل مما يقال بكثير ، لكن ليس من الصواب أن نستنتج من ذلك أن العصور الوسطى لم يكن لديها مثل هذا الشعور - إذا ما قارنا بين هذه الطبيعة الفاسدة وطبيعة أخرى أكثر اكتمالا - ولا مثل هذا الاعتراف بواقعيتها ولا بقيمتها ، وإذا كان واحداً قد أظهر مثل هذا النقص في الشعور ، أو إنكار واقعيتها وقيمتها ، فإنه يقينا ليس هو القديس توما الاكويني ولا القديس أوغسطين ، لقد كان بالأحرى لوثر وكالفن ولهذا المعنى فإنه من الصواب أن يقول أنه إذا كانت روح الفلسفة في العصر الوسيط تتفق بعمق مع بعض الالهامات المعينة لعصر النهضة ، فالسبب أن هذه الروح كانت على وجه الدقة روحاً مسيحية .

الفصل السابع

« مجد الله »

« مجد الله »

عندما نقرأ دراسات الفكر المسيحي المترابطة والتي تمثلها الخلاصات Summae في القرن الثالث عشر ولا سيما « الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica وهي أضخم إنتاج للقديس توما الاكوبني ، وقد كتبها في الفترة من سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ ، وكذلك « الخلاصة ضد الكفاعة أو ضد الاميين Summa Contra Gentes والتي كتبها عام ١٢٦٠ . . . الخ . حين نقرأ هذه الخلاصات فاننا قد ننسى سنوات الأعداد الطويلة التي مهدت لها طوال ثلاث عشر قرنا وجعلتها ممكنة ، أن نسق الأفكار المرتبة بمثل هذه العناية ، والتي رتب بعضها إلى جانب بعض ، لا يمكن أن تكون دليلا ، يوم واحد ، بل لابد أن تنقضي قرون طويلة من الجهد الشاق ، ولابد أن تكون قد ظهرت عبقریات كثيرة ، قبل أن يتمكن فلاسفة المسيحية من تحقيق جميع أو كل ما تتضمنه مبادئهم الخاصة ، وقبل أن ينجحوا في صياغتها بدقة . فضلا عن ذلك فإن هذا هو السبب في أن الفلسفة المسيحية قد استفادت فائدة ملحوظة من الظروف الأكاديمية التي أحاطت بها في العصور الوسطى ، فالاتصال الشخصي الدائم ، والتعاون الوثيق ، والفقد المتبادل الذي كان يتم داخل جدران المدرسة قد ساهم مساهمة فعالة في سبيل إنضاج حل المشكلات السائدة ، ولن نجد مقاما في أي مكان أكثر وضوحا من دراسة المشكلة الصعبة المتعلقة بعلاقة العالم بالله ، الكون خير لأنه من الوجود أتى ، والله هو الخير Goodness لانه هو الوجود ، فكيف يمكن إذن أن نقسم كمالاتها النسبية ؟ ما هي الكمالات التي يمكن أن نسلم بها للأشياء لكي يمكن أن نقول أنها موجودة حقا ، وما هي الكمالات التي ينبغي علينا أن نكرها خشية أن تنسب كفاية لاتتفق مع النظرة المادية المنصفة لمجد الله . . ؟

دعنا منذ البداية نسوق مبدأ لم يضعه الفلاسفة المسيحيون موضع الشك على الإطلاق و هو المبدأ الذى يتضمن الحل الذى أنبثق منه فى النهاية بعد ثلاثة عشر قرناً من الفكر النظرى ، ومادامت الأشياء خيرة، ومادامت كل الأشياء لها وجود بفضل الفيض المتصل من الكرم الإلهى فإنه لا يوجد من بين الأشياء ما هو مستقل عن الله . ولقد كان مالبرانش على حق تماماً حين قال فى هذا المعنى ، من بين جميع الغوايات التى تحيط بالخلق هناك غواية أشد خطرها من غيرها ، وهى الغواية التى لا بد أن تقاومها أكثر من غيرها وهى غواية : ادعاء الاستقلال .

وأنا أشك فيما إذا كان مالبرانش قد تحقق تماماً من هذه الغوايات ، وكان على وعى بها حينما وجدت ، بل أننى على يقين تام من أنه كان يراها فى الاعم الأغلب حيث لا توجد موجودة . ولكن لأنه كان يشعر بالخطر فقد وجد على الأقل أسماء له ، وأنا اقترح أن يظل هذا الأسم ذا معنى ميتافيزيقى خالص حيث يجد حقيقته الكاملة ، أنه فى الكون المخلوق - مثل الكون المسيحى - فإن وجود أى موجود يكون على علاقة اعتماد انطولوجية مع الله ، فالأشياء لا توجد إلا بفضل وحده ، وهى تواصل وجودها بفضل وحده ، كما أنها مدينة له بأن تكون ما هى طالما أنه لا وجودها فقط بل أيضاً جوهريتها هو خير خلقه الله . لكن مادامت قوتها السببية ليست إلا نتيجة لوجودها فإن سببها كذلك لا بد أن ترجع إلى الله . وليست سببيتها وحدها بل أيضاً ممارستها لهذه السببية ، لأن الفعل أيا كان نوعه يحمل دائماً طابع الوجود . وأخيراً كان الكفاية فى الفعل السببى مع النتيجة التى ينتجها هذا الفعل بخلقها الله^(١) . وهكذا فإن الحدوث الجذرى

(١) المبدأ الذى تركز عليه هذه الفكرة فى الكتاب المقدس ، اذ أننا نجد فيه على سبيل المثال هذه الآية : ، يارب تجمل لنا سلاماً ، . لانك كل أعمالنا صنعتنا ، (سفر اشعيا - الاصحاح السادس والعشرين عدد ١٢) وكذلك فى انجيل يوحنا ، باجابههم يسوع : ابنى يعمل حتى الآن ، وأنا اعمل (الاصحاح الخامس عدد ١٧)

للوجود المتناهي يجعله يعتمد على الوجود الضروري اعتماداً مطلقاً . فكل شيء لا بد أن يعود إليه ، كل شيء ينبع منه ، وهو مصدر الأشياء جميعاً وليس ذلك فقط في نظام الوجود ، بل أنه كذلك في انظمته (الجوهرية) و (السببية) ولو أننا نسينا ذلك فإن الخطيئة الأصلية تذكرنا به ، أو بالأحرى أنه بسبب أن الخطيئة الأصلية بما لها من نتائج وآثار لا تزال مستمرة . فإننا يسهل علينا جداً أن ننسى ذلك :

ومهما يكن من شيء فإن هناك جانباً مقابلاً لهذه الحقيقة الأساسية نسبة بعض المفكرين المسيحيين في غمرة حماسهم لرد الأشياء كلها إلى الله على الرغم من أنه جانب لا يقل ضرورة عن الجانب السابق . فإذا كان من الصواب أن نقول - من الناحية الميتافيزيقية - أن كل ما هو موجود إنما يوجد بواسطة الله ومن أجله ، فإنه من الصواب كذلك أن نقول - من الناحية الفيزيقية - أن كل ما يوجد إنما هو شيء ما في ذاته . . . In it self ولذاته For it self - أن ما يخلقه الله يعتمد اعتماداً كاملاً على الفاعليه الخالقة ، ولكن إذا لم تكن هذه الفاعلية الخالقة عابثة ، فإنها لا بد أن تنتج شيئاً ما ، أعني أن تنتج الوجود . ويظل من الصواب أن نقول أن الوجود المخلوق هو عرضي أو حادث بطريقة جذرية ، لكن طالما أنه ليس عدماً ، وطالما أنه من ناحية أخرى ليس هو الله ، فإنه لا بد أن يكون له وضعاً أنطولوجياً خاصاً به ، فالوجود الذي أعطى له هو بغير شك وجوده هو الخاص ، والجوهر الذي يكونه هو جوهره الخاص ، والفعل السببي الذي يمارسه والفاعلية التي يظهرها ، هما بغير شك سببته وفاعليته ، فليس هناك وضع وسط : فاما أن يكون الفعل الخالق قد انتج عدماً ، وهذا خلق محال Absurd وإما أننا لا بد أن نقول أن الخالق هو الفعل الحر الخالص الذي يضاف به الوجود (الله) الوجود على الموجودات أعني أن يمنحها وجودها ، أو يجعلها تشارك في الوجود ، وهذا يفترض بالطبع أو المخلوقات مع اعتمادها الانطولوجي الأساسي على الله فإنها تخلت وجوداً خاصاً بها هي نفسها ، كما أنها تستمتع أيضاً بجميع الصفات المترتبة

على الوجود . لكن نفس السر الذى يجعلنا نقف وجها لوجه أمام هذه المشكلة تجديننا أيضاً فى حلها . فالموجودات ليست أشياء على الرغم من اعتمادها الانطولوجى على الله ، بل هى أشياء بفضل هذا الاعتماد نفسه . أعنى أننا لا تكون لنا حياة إلا فى الله فقط ، وكذلك لا تكون لنا حركة ولا وجود إلا به .

ولقد ظهر شعور حى جداً لهذا الشكل المزدوج للمشكلة فى فترة مبكرة جداً من تاريخ الفكر المسيحى ، إذ أننا نجد القديس أوغسطين يعبر تعبيراً غاية فى الوضوح عن هذه المسألة مع أننا لم نكن نتوقع منه ذلك قط . وهو — مثله مثل القديس توما الأكوينى من بعد — لن يوافق على أن تستبدل الأشياء بالتدبير الإلهى ، بحيث تعمل وتنتج بدلا منها ، بل على العكس ، ما دام وجود الله ، فإن الله دائماً يدبر الأشياء بطريقة تبدو معها وكأنها هى التى تؤدى عملياتها الخاصة تماما ، كما لو كان الله يخلق مرا كز أصلية للنشاط والفاعلية ، وهذه تعمل عمليات كثيرة تستمدّها من كمالها الطبيعى الذى تعتمد عليه ، والذى لا بد أن تشير إليه على أنه سببها . أن الله كما يقول القديس توما الأكوينى حين يحرك الأسباب الطبيعية لا يزيل كونها أفعالا طبيعية ، فإنه إنما يفعل كل شىء بحسب طبيعة الشىء ، إن هذا اللون من ألوان التفكير المسيحى يتسع إتساعا عظيما عند القديس توما الأكوينى لأن المركز الميتافيزيقى الذى يركز عليه واضح دائماً أمام عيوننا ، وقد سأل سائل : كيف يمكن لكون مخلوق أن يكون مليئاً بالأسباب الفعالة . . ؟ ويجيب القديس توما الأكوينى متسائلا بدوره : بل كيف يمكن أن يحتل شىء آخر غير الأسباب الفعالة . . ؟ إن الكون ما دام مخلوقا ، فهو إنما يوجد مع علامة الخصوبة ذاتها ، أعنى أن النتيجة (الكون) لا بد أن تكون مماثلة للعلة (الله) . وقد يشعر كل منا بالتناقض الذى تتضمنه فكرة الخصوبة هذه ، غير أن هذا التناقض لا بد من إدراكه بوضوح بحيث لا نكتفى بالشعور به فحسب ، فمعنى أن نخلق موجودات هو أن نخلق أفعالا للوجود ، وطالما أننا نعرف بالفعل أن الفاعلية السببية هى أفعال ثانوية بالنسبة للفعل الأول

للوجود ، فإنه ينتج من ذلك أن المخلوقات — من واقعة وجودها نفسه — لا بد أن تكون ذات فاعلية . وباختصار كما أن الوجود المخلوق مماثل للوجود الإلهي ، كذلك فإن السببية المخلوقة مماثلة للسببية الإلهية ، فكونك سبباً يعني أنك تشارك مشاركة متناهية في الخصوبة اللامتناهية للفعل الخالق .

وإلى هذا الحد يتفق فلاسفة المسيحية بعضهم مع بعض من ناحية . ويتفقون من ناحية أخرى مع آباء الكنيسة . وربما كان من ناقلة القول أن نحاول أن نعرف على وجه الدقة مدى اختلاف هذا التصور للعالم عن تصور اليونان . فهناك اختلاف أساسي بين الكون عند أفلاطون وأرسطو من ناحية ، وبين الكون في الديانة المسيحية من ناحية أخرى ، وهذا الاختلاف راجع أساساً إلى الفكرة اليهودية — المسيحية عن الوجود وما يستتبعها من فكرة الخلق . إن العالم المسيحي يعتمد في وجوده اعتماداً كاملاً على الله وهو بهذا الشكل محدود ومتناسك في نفس الوقت ، وما يفقد في مرتبة الوجود الفعلي حين يفقد استقلاله يسترده بمشاركته في الوجود الإلهي والاعتماد عليه ، صحيح أنه تابع لهذا الوجود الإلهي ومعتمد عليه ، لكنه من حيث وجود ذاته ومن حيث عاقبته يقف الآن على أساس راسخ . ومن ثم فإن المشكلة ليست أن نعرف ما يفعله الله فيما يتعلق بالخلق والمخلوقات ، ذلك لأنه يعمل كل ما تعمل هذه المخلوقات وكل ما تكونه باستثناء الشر الذي هو في الحقيقة عدم وجود . إن المشكلة الحقيقية التي كانت موضوع نزاع بين فلاسفة المسيحية هي بالأحرى : إلى أي مدى يمكن أن تتصور العلية والفاعلية التي تنازل عنها الله لمخلوقاته بصفة عامة . وللإنسان بصفة عامة . وللإنسان بصفة خاصة . ويبدو أن الظلال المختلفة والمتنوعة للشعور

(١) هذه الفكرة تعتمد على ما يقوله القديس يولس في أعمال الرسل لكي يطلبوا الله لعلهم يتلمسونه بمجدوه ، مع أنه غن كل واحد منا ليس بعيداً ، لآنا به نحيا ، ونتحرك ، ونوجد ، كما قال بعض شعرائكم أيضاً لأننا أيضاً ذاريتهم . . (الاصحاح السابع عشر ٢١-٢٨) : وهذا هو المراد بالفكرة المسيحية التي تقول : أننا نحيا به ، ونتحرك به ، ونوجد به

الديني تنعكس على هذه المشكلة عند مناقشتها في الميتافيزيقا المسيحية ، حتى أن فكرة مجد الله يؤرخ لها من نقطتين خرجتين تتفقان مع نظريات القديس « أوغسطين » والقديس توما الأكويني .

صحيح أن المبادئ التي تتضمنها هذه المشكلة - لأنها محددة منذ البداية - لا تاريخ لها ، لكن الشعور بمجد الله له تاريخ ، وطالما أن له تاريخ فسوف يكون هناك تاريخ لفكرته أيضاً .

وإذا ما حاولنا أن نعرض ذلك بالتفصيل فإنه سوف يأخذ حيزاً يمتد بامتداد تاريخ الفلسفة المسيحية ذاتها . ولكن فلنحاول على الأقل أن نحدد قطبين أساسيين لم تكف هذه الفكرة عن التأرجح بينهما ، ومن المحتمل أنها لن تكف عن ذلك أيضاً في المستقبل .

إن فلسفة القديس أوغسطين - من حيث الجذور العميقة التي استلهمتها ، ومن حيث نسجها نفسه - سيطرت عليها كلها واقعة واحدة فحسب : هي واقعة تجربته الدينية التي تحول بها إلى المسيحية . ولقد شرحت هذه الفكرة في مكان آخر ولا زالت أعتقد أنه من الصواب أن نقول أن فلسفته هي أساساً « مية فيزيقيا التحول الديني ^(١) » فلقد كانت مشكلة أوغسطين هي أن يوفق بين ميتافيزيقيا التحول عنده وبين ميتافيزيقيا سفر الخروج ، فهو يستشهد بهما معاً ، ويعلم - بل ويشعر - أنهما شيئاً واحداً . ولكن من السهل أن نبدأ بسفر الخروج وأن نقسح مكاناً لأفكار التحول الديني وأن نعود إلى سفر الخروج . وفي استطاعتنا أن نقول على وجه الدقة أن جهد أوغسطين في التغلب على هذه

(١) عرض جاسون هذه الفكرة في كتاب ، مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين ، ص ٢٩٩ وهو يحيل القارىء إلى الملاحظات المنصفة التي أشار إليها ج . مارتينان في دراسته بعنوان ، الحكمة الاوغسطينية ، باريس عام ١٩٣١

المشكلة هو الذى يضيق الغزى والأهمية على الكتب الثلاث من كتابه « الاعترافات » . وهى كتب كثيراً ما أهملت بل كان ينظر إليها فى بعض الأحيان على أنها تشكّل ملحقاتاً زائداً لا حاجة له ومع ذلك فقد كانت تكتسب قيمة وجمالاً مع مضي القرون . ولسوف أخطاء الشباب عند أوغسطين هى الجزء الشعبى المحبوب من الاعترافات ، مثلها مثل « الجحيم » فى الكوميديا الإلهية « لدانتى » ، وأيضاً كما أن روعة « دانتى » قد نجلت فى « الفردوس » فكذلك كان الجزء الأخير أو الخاتمة التى اختتم بها أوغسطين « الاعترافات » رائعاً ؛ « أحقاً ، يا إلهى ، يامن له الأبدية ، أنك لا تعرف ما الذى سأقوله لك . أم أنك لا ترى فى الزمان ما ينقضى فى الزمان ؟ فلماذا إذن أضع أمامك هذه الاعترافات . . ؟ لا - قطعاً - لكى تعرفها ، فأنت تعلمها جيداً ، وإنما لكى أرفع قلبى إلى سدرتك ومعه قلوب كل من يقرأ هذا الكتاب ، حتى تردد - أنا والقراء جميعاً - : المجد لله فى الأعلى » تلك هى إذن الصياغة الواضحة لمجد الله التى يبرزها القديس أوغسطين بالالتجاء إلى ميتافيزيقا الخلق وميتافيزيقا الوجود فى آن معا . فلأن الله جميل كانت الأشياء جميلة ، ولأنه خير كانت الأشياء خيرة ، ولأنه موجود كانت الأشياء موجودة . ولكن تحول القديس أوغسطين - من ناحية أخرى - قد علمه مدى ضعف المخلوقات ورهنها وعدم كفايتها ، أنها عاجزة عجزاً جذرياً رغم أنها تدعى أنها تكفى نفسها بنفسها وعجزها يبدو واضحاً إذا ما قارناها بالحقيقة المطلقة التى أنتجتها ، وعلى ذلك فإن الإدارة البشرية لا تستطيع أن تفعل شيئاً بدون النعمة ، وهذه الحقيقة المطلقة تميل عند القديس أوغسطين إلى أن تقيض من النظام اللاهوتى إلى النظام الميتافيزيقى ، والجور على الطبيعة - كطبيعة - اصالح ما هو فوق الطبيعة . أن الاعتراف بالله فى نظر القديس أوغسطين هو بالتأكيد اعتراف بعظمة الله وبالجمال الرائع الخلاب لأعماله حيثما تتجلى وأيما تظهر .

وفى استطاعة المرء أن يؤلف كتاباً من المصنفات التى يتغنى فيها القديس

أوغسطين بمدائح الخلق ، بل وحتى المخلوقات الساقطة أو الخاطئة ، لكننا كشف
عنده أيضاً نوعاً من « الصمت الميتافيزيقي » أو التردد في التسليم بكمال الطبيعة أو
يجعلها مكتفية بذاتها فإذا كان الإنسان أسمى من الطبيعة فإن الله أسمى من كافة
المخلوقات : « قاب لنفسى : أنت أشرف من كل شيء ما أدى ، لأن فيك الحياة
والنطق ، وأنت حياة الجسد وصورته ، ولكن الله هو أسمى منك ، لأنك منه
نلت الحياة ، وبه تحيين » (الاعترافات — الكتاب العاشر — الفصل الثانى)
— ومن هذه الزاوية فإننا نستطيع أن نقول أن القديس أنسلم هو الجدل الشرعى
لجميع أولئك المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يعينوا فراغاً في الطبيعة لا يستطيع
إلا الله وحده أن يملأه . كما أن هناك فراغاً في الطبيعة الخارجية ، فإن هناك في
الطبيعة البشرية تشهد عليه حاجتنا إلى النعمة ، واحتياجنا إلى الله . وكما قلت
كفايتنا ازدادت حاجتنا إلى الله ، ومن ثم فإن بؤسنا نفسه يشهد على مجده ،
وبشكل ظاهره ، أكثر مما يشهد به عظمتنا ، لأن عظمتنا توحى بكفايتنا بينما
بؤسنا يحث على البحث عن الله وعن مجده . وسوف ترى ذلك بوضوح تام لو أننا
فحصنا ثلاث مسائل اختارها القديس توما الاكوينى — بحكم قاطع لا يخطئ —
كنقاط حرجة للنقاش : وهى مسألة العلية في النظام الطبيعى أو مسألة العلل
البذرية ؟ ومسألة العلية في النظام الأخلاقى أو نظرية الحقيقة ، ومسألة العلية في
النظام الأخلاقى أو نظرية الفضيلة .

حين يصور القديس أوغسطين الكون في اعتماده على فعل الله الخالق ، فإن
الصبغة التى ترد على ذهنه بشكل طبيعى هى الصبغة التى وزد ذكرها في « سفر
الجامعة » فهو ينظر إلى عملية الخلق على أنها تمت في لحظة خاطفة ، لكن ذلك لا
يعنى سوى أن الأيام الستة التى ذكرها « سفر التكوين » عن خلق الكون هى
مجرد عملية رمزية ترد في الواقع إلى لحظة واحدة ، ففي هذه اللحظة الخاطفة تمت
عملية الخلق كلها فعلاً . وكل ما تتصوره أمامنا على أنه نتاج جديد ، أو على أنه
مولود ، أو على أنه ينمو أو يتطور سواء في العالم العضوى أو العالم اللاعضوى

كان قد خلق منذ هذه اللحظة الأولى للخلق . ولو أننا قلنا عكس ذلك لكان علينا أن نسلم : أما بأن الله يخلق بصفة مستمرة عددا لا متناهيا من النشائج الجديدة ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون من الممكن أن نقول أنه خلق الأشياء جميعا بطريقة متأنية أو أننا سوف يتحتم علينا أن نقول أنها استمدت وجودها من علل ثانوية ، وعندئذ سوف نلتقى بوضع لا معقول وخلق مجال بالنسبة للعلل : إذ سوف تكون لدينا عللا خالقة ، ومخلوقة في وقت واحد . ولكي يخلص أوغسطين نفسه من هذا المأزق فقد لجأ إلى النظرية الرواقية القديمة في القوى البذرية ويربطها ربطاً وثيقاً بالفكرة المسيحية عن الخلق . ففوق هذه الموجودات جميعاً التي خلقها الله في صورتها الكاملة ، فإنه خلق أيضاً بذور الأشياء جميعاً التي ستظهر في المستقبل ، وفي نفس الوقت خلق القوانين التي سوف تحكم تطورها في الزمان . « كما أن الأم تكون حبل بطفلها فكذلك العالم أنه مليء بعلل الأشياء المقبلة والتي ستولد فيما بعد حتى أن جميع الأشياء لا تخلق في العالم إلا عن طريق الماهية العليا فحسب إذ بأمورها : كل شيء يولد أو يموت ، يبدأ في الوجود أو يكف عن الوجود » . وهذه الكلمات الأخيرة تكشف أيضاً السر الغامض الذي انشغل به القديس أوغسطين . أن ما يريد أن يوضحه بصفة خاصة هو أن الله وحده هو الذي يخلق ، وبالتالي فإذا سلمنا بأن هناك إنتاجاً لنتائج جديدة حقاً بواسطة علة ثانوية ، فإن ذلك يعني أننا نحول هذه العلة الثانوية إلى علة خالقة . فما الذي تفعله هذه العلة الثانوية حقاً ؟ أنها توقظ أو تثير الإمكانيات الكامنة التي وضعها الله في المادة عندما خلقها — أنها توقظ فحسب ولا شيء أكثر من ذلك .

وفي كل مرة يولد فيها وجود أمام عيوننا ، فإنها تبرز بوضوح واقعة الخلق نفسها فالوالدان اللذان ينسلان ذرية ليسا شيئاً ، ولكن الله هو الذي يخلق الطفل ويهبه الحياة ، والأم التي تحمل الطفل في أحشائها ليست شيئاً ، والأم التي تغذي الطفل ليست شيئاً ، أن الله هو الذي يجعل الطفل ينمو ويتطور ، وهكذا نجد أنه على مستوى النظام الطبيعي هناك نقص في فاعلية الطبيعة وقد يدل على وجود نوع

من الخلاء لا يملأ إلا بالفاعلية الإلهية التي عبر عنها أنجيل القديس يوحنا بهذا القول : « فأجابهم يسوع : أبى يعمل حتى الآن ، وأنا أعمل » (الإصحاح الخامس عدد ١٧) . إن كل جديد يظهر يشهد على ذلك وما علينا إلا أن نفتح عيوننا لنرى .

و حين ننتقل من الطبيعة بصفة عامة إلى الإنسان ، وإلى ما هو بشرى في الإنسان بصفة خاصة وأعني به العقل لوجدنا نفس النتيجة تفرض علينا : فالوظيفة الخاصة بالعقل هي تكوين الأحكام الصحيحة ، ويكون فكرنا صحيحاً حين نحكم على الشيء — لا عن طريق قبولنا تجريبياً لما هو عليه بل بما ينبغي أن يكون عليه . صحيح أنه من الصواب أن نقول — بمعنى ما — أن الحقيقة هي ما هو كائن أو ما هو موجود . لكن هذا الذي « يوجد » ليس هو الظاهر المتغير من الأشياء وإنما هو معيارها ، هو قاعدتها التي تسير عليها أعني هو الفكرة الإلهية التي تشارك فيها والتي تكافح لكي تحاكيها . فإما أن تستند أحكامنا — إذن — بطريقة مباشرة على الفكرة الإلهية ، وبالتالي سوف نكون مأخوذين بقاعدة الحقيقة ، أو أن هذه الأحكام لن تعتمد على شيء سوى عقلنا نفسه ، وعندئذ سوف تكون جميع أحكامنا صادقة مستحيلة إلى الأبد . لكننا نكون أحكاماً صادقة بالفعل ، وتعريف أبسط الأشكال الهندسية — بل حتى تعريف الوحدة الحسابية نفسه — يظهرنا على أنه مملوء بالعناصر التي لا يمكن أن تأتي إلا من التجربة ولا من ذهننا . إن عالم الرياضة لا يقول ما هي الدوائر أو ما هي الوحدات المحسوسة على نحو ما توجد ، لأنه لا يجد في الطبيعة لا دوائر ولا وحدات حقيقية ، وإنما هو يقرر ما الذي ينبغي أن تكون عليه الدائرة أو الوحدة الحسابية بحيث تلائم

(١) أوجيطين : « في التلخيص » المكتاب الثالث ٩ ، ١٦ . وفارن أيضاً « لينتيز » .
مبادئ الطبيعة والنعمة » . وأيضاً مالبرانش : « احاديث في الميتافيزيقا » الحديث الحادي عشر ١ — ٢ . (المؤلف)

تعريفها . وهكذا فإن هذه التعريفات تتجاوز كل تجربة بشرية ممكنة ، فالشيء المعطى ، وفكرتنا ذاتها عما هو معطى ، تقع في دائرة العرض الحادث المتغير العابر في حين أن الحقيقة لا تعيش إلا في دائرة الضروري الأزلى الذى لا يتغير . وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك ما دامت الحقيقة تستأزم الإشارة إلى الأفكار الالهية . . ؟

وهذا هو السبب في أن كل حكم صادق — في نظرية أوغسطين — يفترض إشراقه طبيعية للذهن بواسطة الله ، فالعقل الذى خلق من العدم لا يستطيع أن ينتج الضروري ، أعنى الوجود ، تماماً كما أن الأم لا تستطيع أن تهب الجسد الفانى إلى وليدها ، ان الله هو الذى ينحصب فكرنا « بكلمته » أنه ليس بحسب السيد الداخلى أو مسيطر الباطنى بوصفه صوتاً يهمس في إذن العقل ، وإيما هو النور الذى يجعله يرى ، بل أكثر من ذلك ، أنه غذاءه ، كالخبز في الفم ، بل أكثر من أيضا أنه البذرة الحية التى تنفذ إلى رحم الفكر تزوجه وتخصبه بحيث يجعله يلد الحقيقة أو يتصورها . لكن الخصوبة التى يهبها الله للنفس تفعل شيئاً أكثر من إنتاج الحقيقة ، انها تنتج الفضيلة أيضاً . ولنتأمل باختصار هذه النقطة الأخيرة .

والواقع أننا من السهل أن نوضحها لأنها ليست إلا تكراراً لما سبق ، فالفضائل هى عادات مستقرة للسلوك الخير ، وهى بما هى كذلك تقوم على أحكام العقل الصحيحة وهذه الأحكام لها نفس الطبيعة ذاتها تماماً فهى تهدف أما إلى ما يجب أن يكون عليه الأشياء أو ما يجب أن يكون عليه البشر . وحين أقول أن الأحسن هو مفضل أكثر من الخير وأن جميع الأفعال البشرية يجب أن تحترم النظام ، وأننا ينبغى أن نزيد العدل ، وأن الإرادة ينبغى أن تجعل العدالة تسود بمقدار ما فيها من حقائق ضرورية كضرورة تعريف الدائرة أو تعريف الوحدة . وكيف يمكن لى أن استمد هذه الضرورات الكلية الخالدة من الأشياء أو من ذهنى ، مع العلم بأن هذه الأخيرة تنتمى تماماً إلى نظام الحادث العرضى المتغير . . ؟

من الواضح أنني لا بد لي أن اتلقى بذور الفضائل من الطبيعة الالهية الشاملة تماماً كما اتلقى منها بذور العلم .

إن الله لا يضي أممي فحسب طريق الأعداد وإنما هو يهيني كذلك نور الحكمة بحيث تصبح حياتي الأخلاقية — وهي في ذلك ليست أقل من معرفتي العلمية ، شاهداً على حضوره الوثيق بداخلي . إن الله يحيط بي من كل جانب وهو يتغلغل في وجودي كله ، أنه أقرب إلي من حبل الوريد . إنه بداخلي بوصفه العلة الكافية لكل ما أفعله ولكل ما لا أكونه ، وكل ما أشعر به في داخلي من فراغ أو إخلاء يشهد على امتلائه ، بل أن يؤسى نفسه شاهد صدق على مجده ، وهو لا يقل في شهادته عما تشهد به عظمتي ، إنه لشعور عميق ومستمر ، وهو بغير شك يشارك الفكر المسيحي في دوامة — وهو ضروري وصادق أيضاً إذا ما عبرنا عنه عن طريق النعمة . لكن هل هو صادق بالضرورة في نظام الطبيعة . . ؟ هذا هو السؤال الذي يدعونا إلى فحصه تعبير آخر يختلف عن معنى مجد الله .

إن ما يهمنا أن نسجله في تفكير القديس توما الأكويني للقضايا الثلاث السابقة^(١) ، هو أنه على الرغم من أن نتائجها قد تطورت في ثلاثة ميادين مختلفة من ميادين الفكر فإن القديس توما يعتقد أنها جميعاً تصل في النهاية إلى شيء واحد لأنه يحكم عليها من وجهة نظر تصور معين للعلية الطبيعية ، ولأنها تبدو له — فضلاً عن ذلك — متناقضة مع المتطلبات أو المقتضيات العادلة المنصفة لمجد الله ؟ ولا شك أن نظرية العلل البذرية تحافظ بعناية على حقوق الفاعلية الالهية ، لأن كل شيء في هذه الحالة يكون قد تحقق أو لا يترك شيء للعلل الثانوية لكي تقوم به . وهناك ميزة مماثلة نقدمها نظرية الأشرار الآلهي ، لأن الله في هذه الحالة هو الذي يهب الوجودات العاقلة الحقيقة والفضيلة : لكن القضيتين

(١) القضايا الثلاث هي « الأشكال الطبيعية » و « العلوم الطبيعية » و « الفضائل الطبيعية » .

تبرزان نفس الأشكال لأنه سواء كان كل ما يوجد معد بالفعل في رحم الطبيعة ينتج من خارجها ، فإن الطبيعة ذاتها في الحالتين لا تفعل شيئاً على الإطلاق . وفي عالم مخلوق مثل العالم المسيحي لا يمكن أن نتصور أن الموجودات ليست موجودات حقة أو أصيلة وأن العلل ليست عللاً حقة أو أصيلة . إن خيرية الله وكرمه أو عطائه تجعلانه لا يرضى أن يهب الأشياء الوجود الفعلي فحسب ، وإنما تجعلانه يهبها أيضاً العلية التي تنبع من داخلها . ولقد بدأ القديس توما من هذا المبدأ ليصحح القضايا الأوغسطينية الثلاث عن العلل البذرية ، وإشراق النفس عن طريق الحقيقة والفضائل . (اعنى كيف تتكون الأشكال الطبيعية وكيف تصل إلى الحقيقة وكيف نقف على الفضيلة .. ؟) .

أن قبول العلل البذرية هو تأكيد بأن أشكال الموجودات التي ستظهر هي بالفعل كامنة في المادة . لكن الواقع أنها لا توجد متحققة بالفعل في المادة ، كلا ولا هي تتلقاها جاهزة من الخارج . أنها موجودة فيها — كما يقول أرسطو — بالقوة ، . أعنى أن المادة يمكن أن نستقبلها ، ولكي تستقبلها أو نتلقاها لا بد من علة ثانوية — وهي نفسها وجود بالفعل — تجعل شيئاً من وجودها الفعلي ينتقل إلى قوة المادة . وهكذا نعود إلى فكرة العلية على نحو ما عرفناها فيما سبق ، لنرى أن فاعلية العلل الثانوية تكمن في العلل الثانوية نفسها بوصفها مشاركة للعلية الإلهية . وهي — بكل تأكيد — لا تخلق شيئاً لكنها تسببه ، وهي بوضعها جواهر في ذاتها فإنها إن لم تولد الوجود فهي على الأقل تولد أو تنتج الجوهرية .

ولقد عدل القديس توما الأكويني — بتطبيق طبيعي لنفس هذا المبدأ — في بناء الأشراق الأوغسطيني فاضفى عليه مغزى جديداً ، وأن بقيت القضية الأساسية في الأشراق كما هي دون أن تمس ، أننا — في المذهب التومائي — كما هي الحال في المذهب الأوغسطيني — لا نعرف الحقيقة إلا في الأفكار الإلهية وبواسطة الكلمة والضوء الذي تبعثه لنا ، لكنها الآن تنير لنا بطريقة أخرى ، فالأشراق

عند القديس توما الأكوييني يكن — على وجه الدقة — في الهبة التي وهبها الله للإنسان وهو يخلقه ، واعنى بها العقل القادر على إنتاج الحقيقة ، وهو ما ينكره الأوغسطينيين على اعتبار أن الحقيقة لا تصل إليها وحدنا أبداً بل لابد من عون من الجانب الإلهي ، ومن هنا فإننا نجد أنه ابتداء من عصر القديس توما سوف يكون لدينا نور طبيعي هو نور العقل الفعال الذي يختلف عن العقل عند أوغسطين وعن العقل الفعال عند أرسطو — أنه قادر — مثل العقل عند أرسطو — في إحتمال كنهه بالتجربة الحسية أن ينتج المبادئ الأولى — وأن يبنى بمساعدة هذه المبادئ مذهباً أو نسقاً للعلوم . ولكنه قادر — مثل العقل عند أوغسطين — على أن ينتج هذه الحقائق بسبب مشاركته فحسب في الحقيقة الإلهية . غير أننا بدلاً من أن نمتلك عقلاً ينقصه بالطبع نور الحقيقة ، ولابد من ثم أن يهبط عليه الضوء من أعلى ، فإننا نمتلك عقلاً تتجسد فيه هذه الحقيقة إن صح التعبير ، أو عقلاً قد أصبح هو نفسه ضوء الحقيقة على سبيل المجاز والمشاركة بالطبع ، ومن يمتلك الحقائق يمتلك الفضائل أيضاً ، فهي فطرية في داخل بهذا المعنى الذي نستطيع فيه تحصيلها أو اكتسابها وهي آتية من عند الله بمعنى أننا نحصل عليها حين نستخدم مبادئ العقل العملي الذي هو نفسه ليس شيئاً سوى المشاركة في النور الإلهي . وفي كلتا الحالتين فإننا نصل إلى الأفكار الإلهية من خلال فاعلية العقل الذي يشارك هو نفسه في الضوء غير المخلوق والذي فيه تعيش « الأفكار » . على نحو ما يقول « صاحب الزامير » من أنه بفضل الضوء الإلهي المطبوع فينا نعرف الأشياء جميعاً .

والواقع أن الله في المذهب التومائي يبدو كما لو كان يتراجع بعيداً عن الإنسان والعالم ، ولقد شعر الأوغسطينيون في القرن الثالث عشر بهذا الشعور وهذا هو السر في الهجوم الذي شنوه ضد القديس توما ، ومهما يكن من شيء فإن الله أوغسطين لا يفعل شيئاً ، لا يستطيع إله توما أن يفعله — كما أن المخلوقات التومائية لا تستطيع أن تفعل شيئاً بغير مساعدة الله أكثر مما تستطيع المخلوقات الأوغسطينية .

فالله في المذهبين معاً يخلق الأشياء والمخلوقات تنتج إنتاجها ، والفرق بينهما هو أن الله في المذهب التومائى يظهر نفسه أكثر كرماً من اله أوغسطين ، ولنقل بالاحرى - والمعنى واحد - أنه بالغاً ما بلغت عظمة - الكرم الإلهى نحو العالم فى الأوغسطينية ، فأنها ستكون أعظم فى فلسفة القديس توما الأكبر . لقد خلق عقلاً لا ينقصه شىء مما يحتاج إليه أو ما يكون ضرورى له أو انه لا ينقصه شىء يحتاج اليه فى ممارسته لوظيفته الخاصة : اعنى فى معرفة الحقيقة .

ويمكن أن نقرر ببساطة الاختلاف بين المذهبين إذا ما وضعنا فى إعتبارنا العناصر الجوهرية - بعض النظر عن الإعتبارات السيكلوجيا التى قد تلقى قدراً معيناً من الضوء - فالمذهبان معاً تعبران مختلفان عن شىء واحد هو : مجد الله . وهما حقاً شىء واحد من حيث أن القديس أوغسطين يرى - كما يرى القديس نفس الشىء - أن السماء تعلن عن مجد الله لأنها تحمل شهباً منه ، وهذا التشابه الإلهى عند القديس توما سوف نفوس لأول مرة إلى أعماق الطبيعة ويتخطى النظام والعدد ، والجمال ، ليصل إلى البنية الفيزيقية للطبيعة ذاتها وكذلك فاعلية العلية . أن عمل الآله القادر على كل شىء لا يمكن أن يكون عاطلاً أو خاملاً لأنه فى هذه الحالة لن يشهد للصانع ، وسوف يرى ما لبرانش فيما بعد - وهو يقرب المبادئ الأوغسطينية - أن العالم يتغنى بمجد الله بغير طبيعة وبغير فاعلية ، فالمعجز الجذرى للعالم يشهد بالقدرة اللامتناهية للخالى . أما القديس توما فسوف يكون أكثر إخلاصاً لروح القديس أوغسطين - فإنه سوف يصحح فلسفته فى ضوء مبادئه الخاصة ويعيد لعملية الخلق كل حقوقها فنحن نعرف عظمة الصانع عن طريق عظمة ما صنع .

ولنعد أولاً المبدأ السامى ، أن النتيجة الخاصة للعملية الخالقة هى هبة الوجود فالوجود يكمن فى أعماق كل ما قد تلقاه العالم من الله فهو أكثر وثوقاً من بقية العطايا والهبات التى منحها الله للعالم أو هو الأساس فيها جميعاً . ومن ناحية أخرى

فكنا أن النتيجة تحمل خيطاً تشبه فيه علتها التي انتجتها ، فإن الموجودات تشبه الله من حيث أنها موجودة . ومادام من طبيعة الأشياء أن تشبه الله ، فإن ذلك يعنى أنه كلما كانت تشبهه أكثر . ولكن لكى نرى إلى أين تؤدي نتائج هذا المبدأ فإننا ينبغي علينا أن ندرك نوع الوجود الذى يناسب الأشياء المخلوقة ، أن الغالبية العظمى من الأشياء التي تقع في نطاق حواسنا هي جواهر عينية تتركب من مادة وصورة ، أعنى أن فيها جانباً بالقوة وجانباً بالفعل ، وهي من حيث هي كذلك فإنها خيرة ، لأنه حتى المادة نفسها من حيث هي استعداد لتلقى الصورة — فإنها لا بد من من النظر إليها خيرة — ولقد سبق أن ذكرنا ذلك وهاهنا نجد السبب النهائي : فإذا كانت المادة وجوداً بالقوة فحسب فسوف تكون خيرة بالقوة فحسب . أن الوجود لا ينسب — إذا تحدثنا بطريقة مطلقة — إلا لما يدوم أو يبقى ، ولكن الخير يمتد حتى يشمل العلاقات التي ترتبط بالوجود . ولهذا السبب فإن المادة التي لا توجد إلا من زاوية الصورة ، ومن حيث علاقتها بالصورة لا من حيث أنها تكون وجوداً بالفعل ، هي رغم ذلك خيرة . أن إحدى النتائج المترتبة على أولوية الوجود هي أن إمكانية للوجود مهما كانت بسيطة هي خير . ومع ذلك فحيثما تدون تكون الإمكانية غير متحققة فهناك شيء ناقص ، هناك عدم (اعنى إنعدام شيء كان المفروض أن يوجد) وبالتالي فإن هناك إلى حد ما شراً معيناً .

إن الجواهر العينية التي يتألف منها الكون هي بهذا الشكل غير كاملة الوجود ، أنها في صيرورة . ولأنها كذلك فإنه يلزم لها بالضرورة أن تعمل أو أن تكون في حالة فعل . أنها تعمل لكي تكمل نفسها ، قبل أن تستطيع أن تعمل لكي تهيب نفسها . وكلما زاد نقصها زادت بالتالي وتفاوتت العمليات التي تحتاج إلى إنجازها . بالغا ما بلغت مرتبتها في سلم الوجود فإنه لا يكفي أن توجد لكي تحصل على كاملها ، فحتى الإنسان — حتى إذا كان رذلاً — فإنه خير من حيث أنه إنسان لكنه ليس مع ذلك إنساناً كاملاً بما أنه يعاني من الحرمان من الفضائل

الضرورية ، وهو الحرمان الذى يشكل الرذيلة . أما فى حالة الله فإن الوجود يكفى لأن الوجود عنده كامل ، فحين تكون الوجود فأنت كامل ، لكنك حين تكون موجودا — وخصوصا حين تتضمن وجودا بالقوة — فإنك تبقى منفتحا على إمكانيات أخرى للوجود ينبغى أن تحصل عليها عن طريق العقل . وفى استطاعتنا أن نقول إذن أنه إذا كان وجود الأشياء يمكن فى التشابه بالله . فإن الموجودات التى سوف يسمح لها بأن تحقق وجودها تماما ، فانه سوف يسمح لها أيضا بأن تحقق تشابهها بالله أكثر اكتمالا ، والموجودات لا تستطيع أن تبلغ الكمال فى وجودها إلا بممارسة العمليات الخاصة بها ، فهى تحمل إذن تشابهها إلهيا لا فقط فى وجودها بل أيضا فى عليتها .

إن ذلك يصل بنا إلى نظرة إلى الكون تشبه فى الظاهر نظرة أرسطو لكنها تختلف عنها اختلافا عميقا من حيث المغزى الداخلى ، فعند الفيلسوف اليونانى تحرك الأشياء أيضا لكنى تحصل على جوهرها الخاص وتحاكي من هذه الزاوية الكمال الإلهى للحركات التى لا تتحرك . أما عند الفيلسوف المسيحى فإن الأشياء تتحرك حتى تحصل على كمال وجودها أو تمام وجودها لأن وصول طبيعتها إلى نقطة الكمال يعنى تشبيهها الكامل بالله والأختلاف الجوهرى الذى يفصل وجهة النظر اليونانية الخاصة بالجوهر عن وجهة النظر المسيحية الخاصة بالوجود يكشف لنا عن إحدى النتائج الهامة والمستترة أو التى تغيب عن كثيرين : فالعلية المسيحية بفضل كونها نتيجة للخلق وشبهها به فإنها تطيله وتواصله أن صبح التعبير ، وهى ليست علة خالقة من حيث مصدرها دائما من الوجود المكتسب ، لكنها كذلك نتيجة للوجود من حيث أنه بمقدار ما توجد فإن كل وجود يستطيع أن يعطى الوجود الذى اكتسبه إلى وجود آخر وينقله إليه على شكل نتيجة ، وهذا هو السبب فى أن « ديونسيوس » يقول فى عبارة جميلة أنه لا شىء فى العالم يكون إلهيا أكثر من أن تعمل مع الله ، وهى عبارة نسمع فيها صدى قول القديس بولس

« نحن أعوان الله » ولو صح وكنا كذلك لو كنا نشارك الله العمل ونساعد في العمل الخلاق فإن ذلك يكون ونحن نوزع الوجود حولنا ، ونحن نثرى وجودنا الخاص بخصوبة النشاط العلي . إننا حين نكون علة أو سببا فإن ذلك لا يعنى أن نضيف شيئا إلى جملة المخلوقات لأن ذلك هو ما يستطيع الله وحده أن يفعله ، ولا أن نترك الوجود المخلوق على الحالة التي وجدناه عليها لأن ذلك يعنى أننا لم نفعل شيئا ، وإنما معناه أن نحقق إمكانات العالم وأن نجعل في كل مكان ما هو بالقوة يتحول إلى ما هو بالفعل ، وأن نضفي على ما هو موجود بالفعل الامتلاء الكامل الذي يمكن أن يتلقاه وباختصار : أن نصلح كأداة لخدمة العمل الخالق . وإن نساعد ما ينتج عن عالم الصيرورة في أن يحقق نفسه بالفعل .

من السهل على المرء أن يرى في هذه النظرية . بعيدا عن أن يكون هناك جور على مجد الله في تأكيدنا لكمال الموجودات وفعاليتها — أننا لا نفعل شيئا سوى أن نعلى من شأنها ونحن نمجد الله ، فنرفع من شأن هذا المجد ونحن نرفع من شأن الموجودات . لقد أخطأ الفلاسفة المسيحيون في الفترة الكلاسيكية حين كانوا يعمدون باستمرار إلى التقليل من شأن الطبيعة بحجة الرفع من شأن الله . أن التقليل من الطبيعة هو في حد ذاته خطأ فلسفي ، لأن الطبيعة لا يمكن تصورها : ما لم نعزو إليها الوسائل التي تحصل بها على كمالها الخاص ، ولكنه أيضا خطأ في حق الله ، لأن الله هو الصورة الفعلية الخالصة للوجود ، ومادام أنه عن طريق الخلق قد أوصل الوجود إلى الموجودات أو هو يصل بين الوجود والمخلوقات ، وطالما أنه في هذه الحالة قد أعطاها شبه وجوده . فإنه يلزم أن يكون قد أعطاها شبه علته ، أو علة مشابهة لعلته . ولكن من واقع أنه هو الوجود . فإن الله الله يكون أيضا العلة الكاملة وبالتالي فإن الأشياء التي يخلقها مشاركة كماله بحيث يكون كل أجواف بنكالمها وبكمال قوته أيضا ؛ فالعالم الذي يكون بغير عليه

حقيقية ، أو عليه لا تعطى نتيجةها التامة الكاملة لا بد أن يكون عالماً غير جدير بالله . وأخيراً ، فإدام الله هو الخير الأعظم فلا بد أن يكون قد صنع أفضل أن يكون الخير الموجود في كل مخلوق على حدة نابعا من خير مشترك يعم الأشياء جميعا . ولكي يصبح خير الموجود خيرا للموجودات كلها لا بد أن يكون هناك نوع من الاتصال بينهما ولا يمكن أن يتم هذا الاتصال إلا عن طريق الفعل . ومن ثم فإن الله نفسه أوصل خيريته إلى الأشياء بطريقة يستطيع بها كل شيء أن ينقل إلى الأشياء الأخرى الكمال الذي حصل عليه . كل أحجاف بعلمية المخلوقات يصبح أحجافا نحو خيرية الله .

وحين نصل إلى هذه النقطة فإننا نبدا في رؤية الخطوط العريضة في الفلسفة المسيحية وهي تميل نحو الاتجاه النهائي . فالوجود ذاته خالق الأشياء جميعاً ولقد خلق كل شيء لمجده بالمعنى الذي يمكن أن نقول فيه أنه خلق الموجودات جميعها لمجدها وفي هذه الحالة فإن المخلوقات سوف تستمتع بمجد الله أكثر مما تستمتع بمجدها ومن ثم فإن من الصواب أن نقول أن مجد الله هو غاياتها بمقدار ما هو مبدؤها أيضاً أعني أنه البداية والنهاية . وإذا كانت الغاية من الكون هي تجلي مجد الله ، وإذا كان الكون قد خلق وفيه شبهة من الخير الأعظم ، فكيف يمكن أن يبدو أمام الذهن الذي يتأمله شيئا آخر سوى أن يكون خيراً .. ولكن تحقق هذا المجد لا يحتاج إلى الوجود بل إلى الفعل ، وبالتالي فإن كل فعل سواء كان داعياً أم لا سواء أكان خيراً أم شراً ، فإنه يسهم في مجد الله ، لأن أفعالنا قد تحترم من خيريتها ، لكي لا شيء يمكن أن يحرم الله من مجده . فالكون المسيحي هو أذن عالم خير تماماً بالنظر إلى ما هو عليه ولكنه ناقص ويتجه إلى اكمال خيره بتحقيق الوجود ، أعني أنه يميل إلى الحصول على خيره ، وهو ينجز وجوده .

ولذلك فإن نظرية القديس توما ودانز سكوت حول فاعلية العلة الثانوية والتعديلات التالية على نظرية أوغسطين في العلة البذرية والأشراق يقع تماماً في الخط الحقيقي للتراث المسيحي . ولنقل بالأحرى أنه ماداموا يستمدون مبادئهم من القديس أوغسطين فإننا سوف نجد الأوغسطينية — إذا ما تغلغلنا فيما وراء حرفية روح التاريخ — مليئة بهذه النظريات اللا أوغسطينية عن المعرفة والعملية . ومن هذه الوجهة من النظر فإن كل شيء يصبح ذا معنى في النصوص الفلسفية للعصور الوسطى حتى الشكل الذي يرتديه تفكيرهم . لدينا أولاً نصوص الكتاب المقدس والإقتباسات المتناثرة في كل مكان فهي ليست مجرد زخارف لا معنى لها من الناحية الفلسفية وإنما هي مرشد يسير مع الفكر جنباً إلى جنب أو يسير أمامه لكي يقوده ويحميه وصونه وبرشده ، أنها علامات على الفلسفة المسيحية علامات واضحة على مساعدة الوحي للعقل . ومن هنا فإننا نفهم بسهولة ميل المفكرين في العصور الوسطى المستمر إلى الإلتجاء إلى القديس أوغسطين وأباء الكنيسة ، لا فقط وهم يتابعونهم بل أيضاً حين يتخلون عنهم إلا ليكملوا تفكيرهم بطريقة أفضل . وأنه لمن الصواب أن نقول أن الاتفاق العنيد للآراء في العصور الوسطى لايسهل مهمة المؤرخ ، فمن المستحيل إلا يشعر بشيء من التردد من القلق حين يقف أمام نصوص يكون الاتفاق فيما بينها مؤكداً في بعض الأحيان باسم صيغ هي نفسها متناقضة ، ولكن إذا كان مفكروا العصور الوسطى يتركون الفوارق التي تفصلهم فإن ذلك يرجع إلى أنهم يعرفون أن هذه الفوارق سوف تسقط وأن التشابهات وحدها هي التي تبقى مستمرة حقاً . وفضلاً عن ذلك فإنهم يشعرون أنهم يتعاونون بوعي كامل في عمل واحد ، ولأنهم يعتبرون انفسهم أكثر إخلاصاً من سابقينهم حين يتخلون عنها ، ولأنهم يريدون أن يعبروا عن نواياهم الحقيقية ويريدون أن يقولوا ما كان يقصده أولئك السابقين وما يريدون هم أنفسهم قوله وما ينبغي عليه

أن يقولونه إذا ما استفادوا من ثمار الفكر عبر القرون ومن التأمل في مبادئهم —
لهذا كله فإنهم لا يخونون السابقين ، بل هم بالأحرى ينقدون أعمالهم وما كان
يمكن أن يفعلوه هم أنفسهم لكي ينقدوا أعمالهم . لكننا لا نزال أبعد ما يكون عن
بلوغ النتائج الأخيرة لسفر الخروج ، إذ علينا الآن أن نراقب مولد التصور المسيحي
للعناية الإلهية : مرحلة جديدة على طريق يبلغ حداً من الطول يجعلنا لا نستطيع
أن نفعل شيئاً سوى أن نضع علامات على الطريق فحسب .

الفصل الثامن

العناية الالهية المسيحية

الفصل الثامن

« العناية الالهية المسيحية »

لا نستطيع أن نقول أن فكره العناية الالهية فكرة مسيحية من كل وجه ومع ذلك فهناك فكرة مسيحية خاصة بالعناية الالهية . لا نستطيع أن نقول عنها أنها مسيحية من كل وجه لأن جذورها التاريخية توجد — يقينا — عند أفلاطون .
فها هنا نجد أفلاطون — كما هي الحال تقريبا في جميع المسائل الأخرى — أقرب إلى الفلسفة المسيحية من أى مفكر آخر في العصر القديم ، ومن اليسير علينا أن نعرف السبب الذى جعل آباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط يلجأون إليه كثيراً ويستشهدون به مراوآ واللاهوت الطبيعى عند أفلاطون على نحو ما عرضه فى كتابه « القوانين Laws » (الكتاب العاشر) يمكن أن نلخصه فى ثلاثة عناصر أساسية هى على النحو التالى :

١ — هناك آلهة — وهى تعنى بشئون البشر ومن المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيرة .

٢ — ثانى هذه العناصر يتعلق مباشرة بالعناية الالهية ، وعليها نفحصه بأمعان أكثر .

الفكرة التى يريد أفلاطون إبرازها بقوة قدر استطاعته هى : أنه من التناقض السليم بأن الالهة موجودة وأن نسلم فى نفس الوقت أنها لا تكترت بشئون البشر وأعمالهم ، لأنه لو كانت الالهة موجودة فهى خيرة ، وإذا كانت خيرة فلا بد من التسليم بأنها فاضلة ، وعلى ذلك فإن الإهمال ، والكسل وعدم

الاكتراث والتراخي هي كلها رذائل تتناقض تناقضاً تاماً مع الفضيلة ومن ثم لا يمكن أن تنسبها إلى الالهة . ومن هنا فلا بد لنا من التسليم بأنها يقظة ، ومنتبهة ، وحريصة على كل شئون البشر ، لا فقط في الامور الكثيرة بل وفي الامور الصغيرة أيضاً . ولكي يقتنع المرء أكثر من ذلك عليه أن يتذكر أن الالهة خالدة ، وأنه لا تخفى عن عيونهم خافية ، والقول بأن هناك شيئاً لا تشمله رعايتهم يعني اتهامهم بالاهمال . فكما أنك لن تجد طبيباً ماهراً ولا قائداً محكماً يمكن أن يهمل حتى أبسط التفاصيل الصغيرة بحجة إعطاء مزيد من الاهتمام والرعاية لكل وأمر ذلك أفضل فإن الله كذلك لا يمكن أن يهتم بالاشياء الكبيرة وحدها أو بالكل دون الحرر ، أن الصانع الخالد لا يمكن أن يكون أقل بصيرة من الصانع القاني . وعلى ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن كل شيء في الكون منظم وموجه لخير (الكل - كل شيء ربما في ذلك الإنسان نفسه : « وأنت نفسك أيها الشقي القاني لك دور تقوم به في نظام الكون - مهما كان صغيراً - ولكن يخفى عليك أن كل كون جزئي إنما هو من أجل الكل وأن حياة الكون ربما كانت سعيدة ، وأنه لا شيء يعمل من أجلك ، لكنك أنت الذي توجد من أجل الكون ، وكل طبيب ماهر ، وكل فنان - اذق يوجه أعماله كلها نحو غاية تميل إلى الخير العام أو تتجه نحو خير الجميع . وكل جزء يرتب بالنسبة إلى الكل ، لا الكل ، بالنسبة إلى أي جزء من أجزائه ، وأنت تتمشم لانك لا تعرف ما هو الافضل لك ولاكل في أن واحد ، أعني ما الذي يندرج تحت القوانين التي تحكم الوجود الكلي . . . »

فما هي تلك القوانين ؟ . .

بالنسبة للإنسان هناك قانون يحكم سلسلة حالاته من حيث وظيفته أفعاله . من خلال الاجيال المتتالية ، والتجسيدات التي يظهر من خلالها . وهذا القانون البسيط هو أن الشئ يجذب بطريقة طبيعية شئيه .

وعندما يحدث مثل هذا الجذب فإنها يصبحان معاً متحدتين بحيث « يسلك
الشبيه على نحو ما يتوقعه شبيهه » ، وبعبارة أخرى لو أننا كنا خياراً فأنا سوف
تعيش في صحبة الخير أو سوف تتخذ من الخير رفيقاً لنا عنى أننا سوف نصاحب
أخيار الناس وسوف نعاملهم وفقاً لخيرهم ، ولو كنا أشراراً ، فأنا سوف نبحث
عن الأشرار لتعيش بينهم ونعاني من شرهم كما أنهم سوف يعافون أيضاً من شرور
ذاك هو القانون الذى لا يفلت منه واحد قط من بنى الإنسان لا فى حياته ولا
بعد مماته . ومن هنا حادث التمريجات التى توقظ أصداءاً مألوفة فى آذان
المسيحية مثل : « لا أنت ، ولا أى شخص كان فى أى وقت قادر على أن يفاخر
بأنه أقات من هذا النظام .

ذلك النظام الذى أقامته الالهة ولا يمكن لاحد أن يغصيه أو يتمرد عليه لابد
من احترامه بطريقة لا متناهية . ألك لن تستطيع الفرار منه أبداً ، حتى لو
كنت ضيلاً ضالة تامة بحيث تغوص فى أعماق الارض ، ولا ضحماً ضخمه
هائلة بحيث تبلغ عنان السماء . . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذا النسق باق
كتمهيد لدراسة الانجيل ، لكن هل هو حقاً يعبر عن روح الانجيل ، أو حتى عن
روح التوراة . . ؟

الواقع أن ما يصد منا حين نتقبل من الأفلاطونية إلى الكتاب المقدس هو ؟
أنه بدلاً من أن تتعامل مع عدد كبير من الصناعات الذين حددوا مرة واحدة وإلى
الابد مستقبل عملهم تكون فى حضرة اله واحد وخلق السكون . وهو من الآن
فمساعداً سيده ، وهو سيد غيور ، أن يهواه ، لا ينكف قط عن أن يذكر العالم
بحقوقه بوصفه خالقاً ، وعلى هذا الحق يقيم الكتاب المقدس عادة قضية فى إدارة
شئون البشر كما يشاء وكما تريد إرادته . وإذا كان قد اختار من بين شعوب العالم
كلها شعباً خاصاً هو شعب إسرائيل فالسبب أن يمتلك الارض ومن عليها ، وإن
كان هو يمتلك الارض ذلك لأنه هو خالقها وهذا الحق للملكية الذى يتأكد بغير
إنقطاع ليس قاصراً على السكون ككل ولا على الشعب المختار ولا على الشعوب

الآخرى التى كان يمكن أن تكون مختارة ولم يقع عليها الاختيار وإنما هو يمتد إلى شمول الموجودات كلها ، بل هو يمتد ما إمتد فعل الخلق إلى الناس ، والحيوانات والنباتات ، الأرض ... الخ كلها ملك لله لأنها صادرة عنه .

وهذه العلاقة الانسانية بين الشيء المخلوق وسالقة تسير أبعد مما قد يفترض المرء ، لأنها تفسر أولا معجزات الله التى هى بمثابة شواهد عامة عديدة على قدرته الخالقة كما أنها تشهد أيضا على قدرته وعلى سلطانه فى أن يضع قوانين الشعب إسرائيل : إن قدرة الله اللامتناهية تتجلى فى أعماله وتعطيه الحق فى إصدار قوانين وتشريعات التى ستبقى .. حتى بالنسبة للأنجيل - أول الوصايا وأهمها جميعا : عليك أن تحب الرب إلهك وتخدمه من كل قلبك وبروحك كلها . هذا الإله الغيور الذى ينتمى إليه كل شيء هو أيضاً الإله الذى لا يهرب منه أى شيء ولا تخفى عليه خافية ، إنه يسير الأغوار ويعلم خفايا القلوب ، وما فى السرائر ، وما توسوس به كل نفس ، وما يخفيه المرء بين حناياه : ذلك كله يبقى واضحا أمام عينيه مثله ذلك المكون الممتد الذى يعتبر الإنسان جزءاً منه ، وهو بغير شك إله عادل ، ومنصف ، وفى ، نفى متحرر من كل جور ، عليم بقدرته ، يحافظ على القانون الذى يضعه ، لا يخشى شيئاً . وكل شيء نأمله إنما نأمله منه ، فهو الذى تعتقد عليه آمالنا ، وكل أعماله كاملة وكذلك كل طرقه وأساليبه ، لكن ويل لمن تسول له نفسه أن يقف ضده حتى ولو كان هذا الثمر فى أعماق قلبه فقط . لأنه يرى كل شيء ويتبأ بكل شيء : ماذا تكون وفى ماذا نفسك ، وماذا تفعل ، سواء فى الماضى أم الحاضر أم المستقبل . وهو إذا كان أعطانا معرفة هائلة فذلك لأنه خلقنا ، لقد خلقنا ولا تزال يده تحافظ علينا . وهذا هو السبب فى أننا نجد الكتاب المقدس ينظر إلى الإنسان على أنه يمكن أن يهرب من الله أو يغيب عن عينه مهما كان صغيراً بحيث يستطيع أن ينفذ أو أن يفوض إلى أعماق الأرض أو كبير بحيث يستطيع أن يبلغ عنان السماء . والإنسان الآن

في معارضة الفلسفة الأفلاطونية لم يعد خاضعا الان لقانون غير شخصي بل إنه يخضع لإرادة شخص يعتمد عليه وجوده ومصيره . هناك مسافة واسعة بين النظام العقلي الذي يقبله أفلاطون وبين خوف وقلق صاحب المزامير من القدرة الالهية فنحن هنا لامع شعور مختلف بل فكرة مختلفة هي الفكرة اليهودية المسيحية الأساسية عن العناية الالهية التي تقول إن الله بوصفه خالقا فهو أيضا ينشئ ويختار .

لقد كانت عملية الاختيار في العهد القديم هي اختيار شعب ما ، أما في الأناجيل فهي اختيار البشرية بأسرها ، لأن الجنس البشري كله عند يسوع المسيح والقديس بولس هو الذي يرث الوعود التي وعد بها الله شعب إسرائيل ، وهو الذي ينبغي ثمار هذا الوعد : فالله الخالق موجود في كل مكان ولكنه الآن يخفي قدرته الخلاقة تحت أبوته : « أبانا الذي في السموات » ونحن لا نزال ندين له بوجودنا لكنه الآن يشعر نحو مخلوقاته بشعور الأب نحو الأبناء الذين أحبهم وهكذا فإن فكرة العناية الالهية المسيحية تفترض وجها جديدا أو ترتدي ثوبا جديدا وهي تحافظ على الأساس الذي كانت تقوم عليه في « العهد القديم » .

إن العلاقات الشخصية التي تربط المخلوق بخالقه تمتد لتشمل الطبيعة بأسرها ما دامت كل مصنوعات الله هي ملكا له وطالما أنه يحبها ويجب أدنى هذه المخلوقات فالأب السماوي يطعم طيور السماء التي لا تزرع ولا تحصر ولا تبني لها صوامع لتخزن فيها الغلال ، ولكنها مع ذلك تحيا وتقتات : لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون ، ولا لأجسادكم بما تلبسون . اليس الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس : إنظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن ، وأبوك السماوي بقوتها ، أليس أتم بالحرى أفضل منها ومن منكم إذ أهتم بقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة ؟

ولماذا تهتمون باللباس . . ؟ تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو ، لا تتعب ولا تغزل
ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها ، فإن
كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التور يلبسه الله هكذا ،
أفليس بالحري جداً يلبسكم أنتم يا قليلي الإيمان ؟ . (إنجيل يوحنا — الأصحاح
السادس آية ٢٥ — ٣٠) . ومعنى ذلك أنك لن تجد عصفورا واحداً لا تمتد
إليه العناية الالهية ، وإذا كان ذلك يقال على طيور السماء فماذا نقول عن الإنسان؟
ما بالك بمن هو أفضل في عين الله من كل طيور العالم ، ولماذا يخشى الإنسان
ويخاف ؟ لقد أحصى الله عدد شعرات رأسه عليه إذن أن يتخلى عن كل متاعه
وأن يفكر في الغد وأن يترك ذلك كله للعناية الالهية التي تطعم طيور السماء
وتلبس زنابق الحقل فهي أيضاً سوف تقتنى به وترعاه . إن الرجل المسيحي لا
يجد أمامه إلا شيئاً واحداً ضرورياً هو البحث عن مملكة الله وعن عدالته وسوف
يحصل بالتالي على جميع هذه المسائل ، سوف يحصل على جميع احتياجاته :
« أطلبوا أولاً ملكوت الله وبره وهذه كلها تزداد لكم » (إنجيل متى الأصحاح
السادس آية ٣٣) ولهذا فإن « أبانا الذي ، وهى تعبر عن خشية الإنسان في
المسيحية من القدرة الالهية الشاملة كانت وستظل إلى الأبد .. بعد أن أخذت معناها
الصحيح — الصلاة العامة السكوية في العالم المسيحي : « فصلوا أنتم هكذا : أبانا
الذى فى السموات ، ليقدس اسمك ليأت ملكوتك . لتكن مشيئتك كما فى السماء
كذلك على الأرض خبرنا كفافنا أعطنا اليوم ، وأغفر لنا ذنوبنا كما تغفر نحن
أيضاً للمذنبين إلينا ، ولا تدخلنا فى تجربة ، لكن نجنا من الشرير ، لأنه لك
الملك والقوة والمجد إلى الأبد ، (إنجيل متى : الأصحاح السادس آية ١٣٩)

فلتكن مشيئتنا هى مشيئة الله فهو السيد ، لكن علينا أن نعرف كذلك أنه أبانا
ذلك هو التعبير العميق للفكرة المسيحية عن العناية الالهية .

وهذا يفسر لنا السبب في أن المفكرين المسيحيين الأول كانوا على استعداد للتسليم في الحال بفكرة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم ، فقد كانوا يشعرون بحق أنهم في عالم جديدة وانتهى المصير الرواقى القديم ، كما انتهى أيضاً الإذعان أو الاستسلام الرواقى الذى كان يتسم بالسلبية حتى في أعلى دوراته . دا كون الآلى عند لسكريتس Lucretius و ديمقريطس Democritus قد حل محله كون Cosmos أختير فيه كل عنصر من عناصره ، كون مخلوق ، ومنسق منذ الأزل بالحب : إن الفكر الخالص عند أرسطو الذى يشاركه السكون في الأبدية لم يخلق هذا السكون ، وهو من ثم يتجاهله ولا يكثر به ولا يعلم عنه شيئاً ، في حين أن السكون يصارع ويكافح شوقاً إليه ، أنه يتطلع إلى هذا الفكر الخالص أو الله ويشتاق إليه ، أما الصورة في المسيحية فقد انعكس ، وأصبح هذا الفكر الخالص هو الآب السماوى الذى تمتد عنايته ورعايته إلى جميع مخلوقاته حتى حبة الخردل . إن قانون العدالة الصارم الذى كان في عالم أفلاطون يجمع تلقائياً الخيرات إلى جانب الخيرات . والشروع إلى جانب الشرور من خلال دوائر لا متناهية للموجودات المتعاقبة ، قد أصبح الآن حياً أبوياً يخرج الموجودات من العدم لكى يظهر مجده وليشركها في هذا المجد . ولو أننا سلمنا بأن أفضل شهود في التاريخ على الفكر المسيحى هم المسيحيون الأول أنفسهم ، فإنه يكفى أن نستمع إليهم لكى نقنع بذلك ، غير أن القائمة التى تجمع أسمائهم تبلغ حداً من الطول يكاد يجعل من المستحيل أن نصغى إليهم جميعاً . والواقع أن النقطة الهامة هى أن ندرك مدى الوضوح الذى رأوا به أن فكرة الخلق هى الأساس النهائى لفكرة المسيحية عن العناية الإلهية فنجد : « أننا جوراس ، بقوة ملحوظة حين يقول أنه من التناقض أن تؤمن بعملية الخلق وألا تؤمن في نفس الوقت بالعناية الإلهية ، لأنه بما أن الله صنع كل شيء في السموات والأرض فينبغى أن تكون جميع الموجودات التى هى أعمال صغيرة أو كثيرة ، خاضعة لحكمه ومطبوخة به إن صح التعبير . إن الأشياء بما أنها قد خلقت فرادى فهى موضوع عناية

إلهية فردية تلي الاحتياجات الطبيعية الخاصة بكل منها وتعود كلا منها إلى غايتها الجزئية الخاصة . ونجد نفس هذه النظرية عند أرينيوس *Arenaous* فالموجودات لا تدوم ولا تبقى إلا بإرادة الله الذى خلقها وهى تعتمد عليه فى سلوكها كما تعتمد عليه فى وجودها سواء . كما أننا نجد أن كل دفاع مينشيوس *Minucius felix* — عن الدين يعتمد على توضيح الرابطة الضرورية بين التوحيد والفكرة المسيحية عن العناية الإلهية . لكن لماذا نقف كثيراً عند هذه التمهيدات الأولى بينما لدينا مركبا كامل يقدمه لنا القديس أوغسطين . . ؟

الله ، لأنه هو الوجود . خلق الأشياء جميعاً ، لكنه خلقها بكلمته ، وبكلمته أيضاً يحافظ عليها فى الوجود . وإذا كان من الصواب أن نقول فى البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه فى البدء كان الكلمة ، به كل الأشياء الأشياء خلقت ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان . قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن نفسه فى كلمته ، قالها لنفسه ، وهو حين قالها فقد عبر فى الحال عن شمول وجوده وشمول المشاركات الممكنة كلها لوجوده . والتعبير عن المشاركات الممكنة لله فى وجوده تعتمد منذ الأزل على الكلمة ، وهذه المشاركات مثلها مثل الله غير مخلوقة وساكنة وضرورية بضرورة وجوده ولقد عبر عنها أفلاطون تحت إسم المثل ، ولقد كانت المثل الأفلاطونية قائمة بذاتها فى عالم مستقل عن الصانع ، لكنها الآن تتجمع فى الله وتصدر منذ الأزل من خصوبة الوجود الإلهى وتولد من حياة الله الخاصة وهى نفسها حياة وخالقة لسكل شيء آخر ، وهكذا تصبح الأفكار الإلهية الصور الأولى التى تعبر عن مبادئ الأشياء التى تخضع الأشياء لقانونها ، وهى علل الأشياء التى تخلق . ولو صح ذلك فإن العالم لا يكون نتيجة لقدر أعمى وإنما يكون صنعة حكمة عليا تعلم كل ما تصنع وتعرف كل ما تفعل وتستطيع أن تفعله لأنها تفرق منذ الأزل ،

وإذا ما فهم الخلق مع هذا النمو فإنه لا يتضمن فقط مذهب التفاؤل الكامل الذى سبق أن عرضناه لأن كل ما يوحد مهما كانت درجة وجوده هو شبيه بالله لكنه يتضمن فى نفس الوقت تأكيد العناية الإلهية طالما أن التحكم فى الأشياء يعنى خلقها ، وخلقها يعنى التحكم فيها . من الضروري إدخال أى مبادئ جديدة هنا لكى نفسر بها نظام السكون بل يكفى أن ندرك الحدوث الجندري فى الموجودات وتغيرها ، فما هو حادث وما يخضع للصيرورة لا يستطيع أن يعطى ما لا يملك ، لا يستطيع أن يعطى لنفسه لا الصورة أو الشكل ولا المكان الذى يحتل فى النظام العام والكلى الذى تعينه له هذه الصورة . فلا بد من ثم من التسليم بأن كل ما هو عرضى وحادث إنما يستمد صورته من غيره ، إن الشيء الحادث يستمد صورته من الله الذى هو الصورة الساكنة الأبدية الخالدة . وإذا فهمنا هذه النقطة فإن ذلك يجعلنا نفهم أن العالم خاضع لحكم العناية الإلهية ، وباختصار طالما أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا بفضل صورته ، وإذا نزعنا منه هذه الصورة الساكنة الثابتة التى منها تستمد جميع الصور العارضة وتتطور وفقا لإيقاع وثنائون صورته ، يعنى القول بأن الله هو العناية الإلهية ، فالأشياء ما كان لها أن توجد ما لم توجد العناية الإلهية ، ولقد لخص القديس أوغسطين سلسلة المبادئ والنتائج فى صيغة أخاذة حين سأل نفسه لماذا تخضع الأشياء للشر ؟ وأجاب لأنها متغيرة ، ولماذا ليست هى الوجود لأنها أدنى من ذلك الذى عملها ، ومن هو ذلك الذى عملها . . ؟ إنه هو الوجود ، ومن هو ذلك الوجود : هو الله الذى عمل الأشياء بحكمته ويحافظ على وجودها بخبره الأعظم سألت الأرض : هل أنت ربى ؟ فأجابت هى وكل ما فيها : لا وسألت البحر والغمر وجميع الحيوانات الموجودة فيه فأجابت : لسنا نحن ربك ، فأسأل عنه ما فوقنا ، فسألت الهواء فأجاب هو وكل ما فيه كلا لسنا ربك . سألت السماء والشمس والقمر والكواكب كلها ، فأحاديث الجواب صارخة : لسنا نحن أيضا الإله الذى نسأل عنه : عند ذلك التفت إلى جميع هذه الأشياء المحسوسة وقلت لها : قد قلت لى أنك لست الإله ربى الذى أسأل عنه فقولى لى

بحقك شيئاً عنه ١ فأجابت كلها بأجمعها بصوت عال : هو الذى خلقنا . . .
 (الاعترافات الكتاب العاشر ، الفعل الثانى) وإذا عدنا نسأل القديس
 أوغسطين ولماذا خلق الله هذه الأشياء ؟ لأجاب : لأن مجرد الوجود مهما كان
 ضئيلاً فهو خير طالما أن الوجود الآسمى هو الخير الآسمى . فإذا تساءلنا من
 أى شيء خلق الله الأشياء ؟ كانت الإجابة خلق الله الأشياء من العدم ، لأن
 ما دام كل ما هو موجود فهو خير بمقدار وجوده وما دامت أدنى الصور وأدنى
 قدر من الجمال خير فلا بد بالضرورة أن يكون الوجود والجمال والخير
 والنظام كلها صادرة عن الله ولا بد أن تكون كلها شيئاً واحداً بالنسبة لله أن
 يخلق وأن يشكل وأن يحكم ، ففى الكون الذى يستمد كل وجوده من الله لا بد
 أن يكون كل شيء معروف مقدماً ، كل شيء منظم ومبراد بحيث لا يترك شيء
 قط للمصادفة .

وهكذا فإن الطابع الشخصى للفكرة المسيحية عن العناية الإلهية تنتقل من
 الكتاب المقدس « العهد القديم والعهد الجديد » والإنجيل إلى نظرية القديس
 أوغسطين ولا يمكن للمرء أن يندهش من الآن فصاعداً حين تعتقها العصور
 الوسطى وحين تزودنا بتفسير نسقى فى لها . فالقديس بونا فنتير والقديس توما
 الأكوينى لن يهتمما فحسب بالعثور على قانون يتضمن ويؤكد خير الكل ويضع
 كل جزء فى مكانه الصحيح ولا بيان أن كل جزء يقع فى مكانه ويقبله بوصفه
 خيراً لأن ذلك ما يقتضيه خير الكل : إن ما يهتمان به ويسعيان إلى تحديده هو
 العناية الإلهية التى تريد الخير للأجزاء وتحكم وتدبر الكون ككل بطريقة
 تجعل كل جزء على حدة خيراً بذاته . والذى يصلنا إلى هذه النتيجة فقد كان
 عليهما أن يعودا أو يرجعا إلى مصدر أو منبع المشكلة وأن يكتشفا أعماق
 النظرية الأوغسطينية ، فلنرى الآن إسهامهما فى حل هذه المشكلة . إن جميع
 المفكرين المسيحيين يتفقون مع القديس أوغسطين فى إثبات وجود الأفكار

أو المثل أو الأصول الأولى للأشياء ، وفي وضع نظرية الأفكار هذه في قلب الفلسفة ، لكنهم لا يفهمون جميعاً هذه الأفكار بطريقة واحدة واختلافهم في التفاصيل له أهمية ملحوظة في المشكلة الراهنة فالأفكار عند القديس توما الأكويني موجودة في الله بوصفها الصور التي على غرارها صنعت الأشياء جميعاً . إنها موجودة في الله ولا توجد خارجة كما هي الحال في الفلسفة الأفلاطونية . وطالما أن كل ما هو في الله بأنه هو الله نفسه فإن هذه الأفكار أو هذه المثل هي بهذا المعنى متحدة مع الله في هوية واحدة . وبعبارة أخرى فهي تعبر عن ماهية الله بمقدار ما نعرف هذه الماهية تحت شكل ما ، لأن الله هو الوجود بالذات فهو لا يخلق ولا يصنع ومن ثم فليس له كما يقول « مالبرانس » فيما بعد ليس له نموذج . ولا يمكن أن يقال إذن إنه بمقدار ما يعرف نفسه بنفسه فإن الله يعرف نفسه كشيء ما يعمه . إن ماهيته هي مبدأ إنتاج الأشياء جميعاً ما عدا نفسه ، فالله لا يعرف نفسه كنمط لفكرة ما . إن الفكرة تظهر عندما يعرف الله ماهيته بوصفها مبدأ المخلوقات التي سوف تكون هي المشاركات الممكنة له .

وبهذا المعنى فعلى الرغم من أن ماهية الله واحدة وهو يعلمها بذاته على ما هي عليه ففيه توجد أفكار كثيرة متعددة بتعدد المخلوقات إن الله يعرف ماهية الخاصة بطريقة كاملة وهو من ثم يعرفها بكل الطرق التي يمكن أن تعرف بها ، وهذه الماهية لا تعرف كما هي في ذاتها فحسب ، لكنها شعرت بوصفها قابلة للمشاركة بطريقة ما . ولكن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة في الماهية الإلهية ، ونمط معين من التشابه مع هذه الماهية . وعلى هذا النحو فمن حيث أن الله يعرف ماهيته الخاصة بوصفها شيئاً يمكن تقلبه أو محاكاته بواسطة المخلوقات فإنه يعلمها إذن بوصفها النموذج أو المثل لهذه المخلوقات . وهذه الكثرة من الأفكار أو التعدد في المثل داخل الوحدة الإلهية تكون على وجه الدقة الفن الإلهي ، واحد كما أن الله نفسه واحد ليست معلولة للمخلوقات ولكنها علة هذه المخلوقات .

ومن الواضح أن سطور المثال في مثل هذه النظرية سوف يكون خالياً من المعنى اللهم إلا الإشارة إلى عملية الخلق الممكنة ، وبمعنى آخر فإننا إذا نظرنا إلى هذا المثال نظرة أفلاطونية فسوف يفقد معناه في الفكر المسيحي ما لم يشر إلى فكرة الخلق ، ومن الصواب كذلك أن نقول أنه يوجد في الله أفكار أو مثل لا نستمد وجودها منه ولا تخضع لوجوده الخاص وهكذا فسكنا أن الاخبار لا وجود لها بمعزل عن الأنواع ، كذلك لا توجد لهذه الاخبار في الله فكرة أخرى سوى فكرة الأنواع ، وبالمثل فإن الأحداث العارضة التي لا تنفصل عن جواهرها ليس لها فكرة أخرى غير فكرة هذه الجواهر . وأخيراً فإن المادة بما أنها لا توجد قط بدون الصورة فإنها في علم الله داخلة أو متضمنة في فكرة الجوهر العيني . إن الله عالم كل شيء من هذه الأشياء ، لكنه يعلمها على نحو ما هي عليه ، وهي على وجه الدقة على ما هي عليه لأنه يعلمها رهناً هو السبب في أن النظرية المسيحية عن المثل أو الأفكار الأولى تختلف عن نظرية أفلاطون في المثل إختلافاً عميقاً جداً أكثر بكثير مما هو شائع أو بما يعتقد الناس عادة . إن علينا أن نتذكر لا فقط أن المثل التي كانت في نظرية أفلاطون توجد وجوداً مستقلاً عن الصانع — قد تجمعت الآن في فكره وإنما علينا أن نتذكر قبل ذلك كله أن الاله الصانع قد أدخل مكانه للإله الخالق الذي أصبح فكره الآن هو محل Locus أو مركز هذه الأفكار . إن المثل الأفلاطونية كانت تظل على ماهية عليه سواء وجد العالم أم لم يوجد ، وسوف تظل الحال على هذا النحو حتى ولو لم يكن هناك كون خارج هذه المثل يمكن أن يوجد مع الإطلاق . فهذه المثل بوصفها الحقيقة العظمى وبوصفها الماهيات المعقولة الخالصة فإنها تكفي نفسها بنفسها ولا علاقة لها إلا بنفسها ولا تتطلع إلى شيء غير ذاتها ، وهي في ذاتها غايتها الخاصة . لكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً في فكرة القديس أوغسطين ، وفي فكرة القديس توما الأكويني ، والقديس بونافنتير ووانز سكوت . إذ أننا نجد أن الماهية الإلهية هي ونحدها في فلسفاتهم التي يمكن أن تكون غاية في ذاتها ولا ترتبط إلا بذاتها . أما المثال أو الفكرة الأساسية التي هي المبدأ الأول للأشياء فإنها لا تظهر إلا مع إمكان وجود الخلق وبوصفها تعبيراً عن العلاقة بين المخلوقات الممكنة والماهية الخالقة . وهذا ما يفسر لنا أن كل ما هو موجود — أي كان اسمه — إنما يستمد وجوده من ذلك الذي يحفظ الوجود

الفعل ، قفى الله ترجد أفكار أو مثل الأفراد أنفسهم ، ويمكننا أن نقول بالنسبة للأفراد بصفة خاصة إنهم هم الواقعيون حقاً ، وإنه فيهم تدوم الاختيار والأنواع والعوارض . والنظرية المسيحية عن العناية الإلهية التى تشمل الأفراد يرعايتهم تعتمد اعتماداً كاملاً على هذا الأساس الميتافيزيقى .

وفى استطاعتنا أن نقول إن هذه المبادئ عامة ومشتركة بين جميع الفلاسفة الكلاسيكيين فى العصور الوسطى ، لكن على الرغم من أن الرابطة المباشرة بين نظرية المثل المفهوم الخلق يركز عليها الجميع ويؤكدونها فى كل مكان فإنه قد تم التعبير عنها بصيغ مختلفة وفى مذاهب مختلفة . فالفكرة أو المثال عند القديس توما هى أساساً علم الله بماهيته بوصفها قابلة للمشاركة ، وهذا العلم هو صدور أو انبعاث للماهية الإلهية التى تتضمن أو تشمل علاقة الموجودات الممكنة بالله . والفكرة أو المثال فى نظرية القديس بوناقتير ندرك بوصفها تعبيراً عن الحقيقة الإلهية وهى مشبعة بكل ما يفترضه لاهوت الكلمة من خصوبة فى الفعل الذى تحدث به الله عن نفسه .

ومن ثم فإن المثل تبدو متضمنة فى الفعل الذى بواسطته عبر الله عن شمول الممكنات وهو يعبر عن نفسه فى الكلمة والواقع أن علينا باستمرار أن نعالج التشابه التام بين الله ونفسه وبالتالى الاتحاد التام بين الله والتعبير الذى يعبر به أكثر مما يعبر عنه . ومع ذلك فإن التعبيرية التى يتحدث عنها القديس بوناقتير تضيف إلى النظرية التومائية عن المثل نوعاً من التوالد الداخلى لفكرة الموجودات التى يمكن أن تتحقق ، فبينما نجد عند القديس توما أنه يكفى أن الله يعلم ذاته بوصفه قابلاً للمشاركة حتى نحصل فى الحال على مثل جميع الأشياء ، فإن الله الآن لابد أن يخرج من داخله — بواسطة كلمة الأزلية — أفكار المشاركات الممكنة لماهيته ، ولأشك أننا نجد هنا عملية تدقيق ، لكن هذه العناية الجزئية الخاصة بالتركيز على الفعل الذى ينتج بطريقة أبدية المثل فى الله لا تفعل شيئاً سوى أن توضح طابع هذه المثل الأساس : ففى تعبير عن عملية خلق ممكنة .

وأخيرا فاتنا نجد عند دانتز سكوت أن الرابطة بين تصور المثال وتصور الخلق قد أصبحت أكثر وضوحا أو أصبحت ملموسة أكثر إن صح التعبير ، فدانتز سكوت بدلا من أن يرد المثل إلى عالم الله بما هويته الخاصة كما هي الحال عند توما ، وبدلا من أن يردّها إلى التعبير عن هذه الماهية منظورا إليها في مشاركتها الممكنة فإنه ينظر إليها على أنها المخلوقات ذاتها من حيث هي قابلة للخلق بواسطة الله ومن حيث أنها موجودة فيه بفضل تصوراتها بوصفها ممكنات . والمثال في هذه النظرية — كما هي الحال عند القديس بونا فنتير والقديس توما يستمد مصدره من أعماق الماهية الإلهية ، لكنه لا يحمل أبدا مع هذه الماهية اللهم إلا من حيث هي قابلة للمشاركة ، إنما هو يحمل بطريقة مباشرة على المشاركات الحادثة أو العرضية . ولا شك أن الله عن طريق ماهيته يعلم المخلوقات الممكنة ، لكن أفكاره عن هذه المخلوقات ليست نظرات لماهيته ولا حتى لإمكان محاكاتها وإنما للأشياء التي تحاكيها فعلا .

وهكذا فإن ماهية الله في مذهب دانتز سكوت — إذا أخذت في ذاتها — فإنها تكون مغالطة تماما على بهاثها الخاص أو على جلالها الخاص، إن هذه الماهية الخالصة خالصة تماما أو مجردة تماما من جميع تلك الظلال التي يمكن أن تلقى عليها تعدد الأشياء المتناهية التي تحاكيها .

إن الله يتصور المثل لأنه يكر في المخلوقات ، على الرغم من أنه لا ينكر فيها إلا بالنسبة لذاته فحسب .

إن الوحدة الأساسية للفكر المسيحي تظل دائمة وسط جميع هذه الاختلافات في وجهات النظر . إنها لا تختلف في تعبيراتها إلا لكي تصاغ على نحو أفضل وما تسعى عنه كلها وما تحاول أن تفهمه هو : لماذا لا يمكن أن نتصور الأب السماوي إلا كناية إلهية . والواقع أننا قد وصفنا المثل أعنى العلم الإلهي عند أصل فعل الخلق أو بوصفها الجنود الأولى للفعل الخالق ومعنى ذلك أن علم الله لا يبد بالضرورة أن يمتد بقدر ما تمتد عليته . وعلى ذلك فإن قدرته الخلاقة تستحق هذا الاسم على وجه الدقة لأنها لا تنحصر نفسها في نقل الأشكال أو الصور

ولسكنها تهب المادة ذاتها الوجود . وسواء إن سلمنا مع دانز سكوت بأن مبدأ التفرقة يمكن في الصورة أو قلنا مع القديس بونا فتير إنه يمكن في إتحاد الصورة والمادة، وقلنا مع القديس ثوما أنه يوجد في المادة وحدها فلا بد لنا من أن نسلم في هذه الحالات جميعاً بأن الله يعلم الأفراد وأنه يعلمها في فرديتها ذاتها، لكن الإله الأفلاطوني كان يلتقى عبء تنظيم الأفراد على قانون عام ينظمها، الأول عبد أرسطو الذي لا يتحرك وكذلك المحركات التي تتدرج تحته لا تكترث بما يحدث في الكون. وذلك أمر طبيعي للغاية طالما أن هذه الآلهة لم تخلق المادة ومن ثم فليس لديهم مبرر لمعرفتها، وإذا لم يكن لديهم علم بالمادة فلا بد أن يكونوا أيضاً لا يعلمون شيئاً عن الموجودات التي تفرد هذه المادة « أى تجعلها أفراداً ».

أما في الكون الذي كل ما فيه مخلوق أعنى كل الموجودات هي خلق لله فلا بد بالضرورة أن يقع الفرد والمادة في نطاق إدراك العقل الإلهي .

وإذا كان ذلك فإن العناية الإلهية لا يمكن لها أبداً أن تتوقف عند الكليات ولا يمكن لعلم الله أن يكون علماً بالكليات لا بالجزئيات، بل ينبغي على المرء أن يقول أن العناية الإلهية مثلها مثل المثل الإلهية تستهدف بالضرورة الجزئيات. لكن الجزئي لا ينفصل قط عن النظام الذي يتدرج تحته وبالترتيب الذي يوجد فيه، فترتيب الشيء ونظامه هو جزء من هذا الشيء ومن ثم فإن من صنع الكون قد عرفه وأن يكون قد تنبأ وقد أراد ما يوجد في العالم حتى أدنى التفصيلات الجزئية .

وليس ثمة ما نجد ملاحظته أكثر من الإتصال الكامل للتراث عبر نظرية الخلق في العالم اليهودي المسيحي كله .

فاله فلاسفة العصر الوسيط يظل متحداً مع إله الكتاب المقدس أعنى مع الوجود الكامل والخالق، مع الرب الإله وأخيراً مع المنظم الحارث للأشياء جميعاً . ولقد جمع القديس ثوما إلا كويني مجموع هذه الآراء في صفحة واحدة بلغت من الكمال حداً يجعلنا لانجد أفضل من أن نتركه يعرض علينا هذه الآراء :

لقد رأينا أن هناك وجوداً أدل ، له كمال الوجود كله هو ما نسميه بالله ، وهو يفيض كماله يضيق الوجود على كل ما هو موجود حتى أننا ينبغي علينا أن نعرفه لا فقط على أنه أول الموجودات جميعاً بل أيضاً على أن أول مبادئ الموجودات . هذا الوجود يضغى وجوده على الموجودات الأخرى لا عن طريق ضرورة صادرة عن طبيعته ، وإنما عن طريق إرادته كما بينا من قبل .

ومن ثم ينتج أنه هو رب الأشياء جميعاً ، هو سيد ما صنع كما أننا كذلك سادة لتلك الأشياء التي تخضع لإرادتنا .

وتلك المنطقة التي يمارس فيها إرادته ويمارس فيها الخلق منطقة مطلقة ، لأنه طالما أنه قد أنتج الأشياء دون مساعدة من فاعل خارجي ، وحتى بدون المادة التي يمارس عليها فعله فإنه هو العلة السكية الكافية لشمول الوجود . وكل شيء ينتج بإرادة فاعل يوجهه هذا الفاعل إلى غاية ما ، ولأن الخير والغاية هي الموضوع الخاص للإرادة فإن ما ينتج عن الإرادة لا بد من أن يوجه نحو غاية ما ، وعلى سبب يباع غايته بفعله ، لكن فعله يحتاج أن يوجه ذلك الذي وهب الأشياء مبدأ فعلها ، ومن ثم فإن الله الذي هو كامل من كل وجه والذي بقدرته وهب الأشياء جميعاً الوجود لا بد أن يكون هو نفسه حاكم كل شيء والمسيطر على العالم كله دون أن يحكم أو يسيطر عليه شيء غيره : كما أننا لا يمكن أن نستثنى من حكمه أي شيء ولا يمكن أن يدين أي شيء بالوجود لموجود سواه .

ومن ثم فكما أنه كامل من حيث الوجود والعلية فكذلك هو كامل من حيث الحكم .

إن هذه الأسطر تلخص كل ميثاقنا الخلق عند القديس أوغسطين لكنها تصل بها إلى وعى كامل بذاتها .

إن كل ما نحتاجه الآن لكي نصل إلى تصور دقيق عن طبيعة العناية الإلهية المسيحية هي أن تربط النتائج التي وصلنا إليها الآن تواءمًا بالنتائج التي وصلنا إليها في الفصل السابق . الله خلق الأشياء ونظمها ورتبها وفق غاية معينة : لكن ما هي هذه العناية ؟ هي — كما رأينا فيما سبق — الله نفسه . فالقول بأن يحكم العالم

بواسطة العناية الالهية يعنى ببساطة أن ينظم الأشياء جميعاً من وجهة نظره أعنى يعلمه وبجبهه ، وها هنا لا بد من أن نطبق من جديد المبدأ على شمول الوجود وعلى جزئياته ذاتها في آن واحد لأن الله إذا لم يكن يوجه كل ذو نحو ذاته كما يواجهه نحو الغاية السكلية للخلق فلا بد لنا من أن نفترض في هذه الحالة إما أن الله لا يعلم الجزئيات ، أو أنه لا يستطيع أن يعلمها أو أنه لا يريد أن يعلمها. وليس في استطاعتنا أن نقول إن الله لا يعلم الجزئيات طالما أن لديه أفكاراً عنها ، ولا نستطيع أن نقول أنه لا يستطيع أن يعرف الجزئيات أولاً يستطيع أن ينظم هذه الجزئيات تجاه ذاته طالما أن قدرته — مثل وجوده — لا متناهية. كلا ولا يمكن أن يقال من ناحية أخرى أنه لا يريد أن يعلمها طالما أن إرادته هي إرادة الشمول السكلي للخير . ومن ثم فجميع الموجودات أياً كان نوعها منظمة ومرتبة تجاه الله بواسطة عنايته الالهية لأنه طالما أنه هو مبدؤها ، فلا بد أن يكون هو كذلك غايتها . وهكذا فإن الموضوع المسيحي عن مجد الله ينتهي بإخفاء المعنى الكامل والتام على فكرة العناية الالهية . فلو كان الله ينظم الأشياء جميعاً ويرتبها نحو ذاته بوصفه غاية لها فانه لا يتوقع أو في إضافة إلى كماله وإنما هو على العكس يمكن أن يضيق عليها مشاركة في ذلك الكمال ، يمكن أن ينقل إليها هلبا الكمال حسب كفاءتها وحسب قدرتها . والموجودات البشرية قادرة على المشاركة في هذا الكمال بشكل ظاهر ومن ثم فإن الله يحيطها بعناية خاصة .

وحين نقول إنه لا شيء يحرم من العناية الالهية لله ، فانه ينبغي علينا ألا ننسى أن الله لا يضع نفسه مكان الأشياء لكي يعمل بدلا منها . إن الله سبق أن رأينا هو أساس وجودها وأساس عليتها . إنه يكفي وضع قانون النوع لكي يضمن أن الأفراد الذين يندرجون تحت هذا النوع سوف يصلوا إلى غايتهم وهذا المعنى فإن العناية الالهية قد تراقب كل عصفور جزئي وترعاه دون أن تلتفت إلى ما يحوزه كفرد عن غيره من العصفير الأخرى . إن الحيوان بوصفه مخلوقاً مراداً وموجها بواسطة الإرادة التي تضفي عليه طبيعته التي لا بد أن يطيعها ، فانه يعمل تجاه خيره الخاص لكنه يعمل بالتأكيد ، غير أن الحال خلاف ذلك مع الإنسان الذي يمتاز عن سائر المخلوقات في هذا العلم من حيث جمال طبعه ومن حيث عظمة وجدارة غايته . فهو أولاً من حيث الطبيعة عاقل والموجودات العائلة تسيطر على أفعالها الخاصة وهي مرة في توجيه هذه الأفعال في الطرق التي

ترغبها ، ومن حيث الغاية ثانية فاننا نجد أنه على أن المخلوقات الأخرى عليها فقط أن تحقق تشابها إليها معنيا بأن تكون على نحو ما هي عليه . فان غاية المخلوق العاقل هي بلوغ المرحلة النهائية للطبيعة الكلية وذلك عن طريق العمل بواسطة المعرفة والحب . إن حاكم المدينة المنظمة يحكمها وفقا لشروطه فكيف نستطيع إذن أن نؤمن بأن أن الله يفشل في أن يحكم كل مخلوق طبقا لشروطه . . ؟ إن السؤال الوحيد إذن هو ما هي الطريقة الحزئية الخاصة التي تنطبق بها الغاية الآلية على الموجودات البشرية . . ؟ من الواضح أن الإنسان لفضل عقلا نيته قادر على استخدام الأشياء الأخرى على أنها وسائل وأدوات . صحيح أنها قد تدمره بقوة غاشمة لكنها لا يمكن أن نستخدمه بل على العكس هو الذي يستخدمها . ومن ثم فإن الأشياء خاضعة للإنسان وهو يسيرها وفق غايته . في حين أن الإنسان لا يخضع للأشياء وهذا يوازي قولنا أن بقية الكون موجهة نحو غايته بواسطة الإنسان ومن خلال الإنسان . إن الموجودات العاقلة موجودة — بمعنى ما — من أجل ذاتها أما بقية الموجودات فانها موجودة من أجل الموجودات العاقلة . وهذا شبيه بحالة الجيش الذي يكمن هدفه في بلوغ النصر وأولئك الذين يحققون النصر هم الجنود الذين يقاتلون . والخدمات المساعدة وكذلك الاحتياطي موجودة من أجل الجنود وهي تشارك في النصر من خلال الجنود وحدهم . وتلك هي الحال نفسها مع الكون والإنسان . إن هدف الكون هو الغبطة أو السعادة لكن طالما أن الموجودات العاقلة هي وحدها التي يمكن أن تتمتع بها فان بقية الكون يدعى للمشاركة فيها عن طريق هذه الموجودات ومن أجلها ومن ثم فان الآلية قد اختارت النوع البشري بصفة خاصة ووجهة نحو غايتها بطريقة خاصة تماما ، طالما أن الله هو غاية الكون وأتينا نصل إليه من خلال الإنسانية .

العالم مليء بالموجودات المختلفة لكن الإنسان من بينها هو وحده غير الفاني أو الخالد . ومن الضروري أن تكون هناك أنواع مختلفة وغير متساوية حتى تكون كل درجات الوجود الممكنة ممثلة فكن في جميع الأنواع غير النوع البشري تجد أن الأفراد الذين يمثلون النوع مصيرهم الهلاك فهم يولدون ويعيشون ويموتون مرة واحدة وإلى الأبد ، ولذلك ففي استطاعتنا أن نقول أن العناية الإلهية لم ترد هؤلاء الأفراد لذاتهم بل من أجل الأنواع التي يخلدونها . لكن

الامر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف في حالة الإنسان ، فهاهنا نجد أن الأفراد أنفسهم خالدون وغير فانيين ولذلك فهم لا يوجدون من أجل النوع فقط بل من أجل انفسهم أيضاً ولذلك فإن الله يريد كل واحد منهم لذاته ويوجههم نحو ذاته وذلك ظاهر في الطريقة التي يعمل بها الناس حين يعملون بوصفهم أفراداً : فهم لأنهم أحرار فلا يمكن التنبؤ بسلوكهم مقدماً ، وكل واحد منهم يعمل بطريقة تختلف عن الآخر ولسكن لما كان كل شيء يخضع للعناية الإلهية ولا يغيب عنها شيء حتى ولا أدنى الاختلافات ولا أقل الفروق بين الأفراد لذلك لا يكفي أن نقول إن الله يرعى النوع البشرى بصفة عامة أو حتى أنه يرعى الإنسان بصفة خاصة ، إنه يرقب كل فعل جزئي حر لكل إنسان جزئي أي لكل فرد .

الفصل التاسع

الانثروبولوجيا المسيحية

الفصل التاسع

الانثروبولوجيا المسيحية

الإنسان إذا ما أخذ في ذاته ليس إلا أحد الموجودات التي يتألف فيها السكون الذي وصفناه فيما سبق . لكنه يماثل الله من حيث أنه ذو نشاط وفاعلية عليه بمقدار وجوده كما أن العناية الإلهية توجه نحو غايته الخاصة ، واعتماده على الله أكثر عمقاً وأبعد غوراً من إعتقاد الإنسان على المثل الأفلاطونية أو إعتقاد الشيء المنزل على المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو ، وهذا الاعتقاد أو هذه التبعية تحمل في طياتها إختلافات وفروقا في البيئة الميثاقية التي تميز بين الإنسان في الفكر اليوناني والديانة المسيحية بشكل عميق . أننا نجد هنا — وربما أكبر من أى مكان آخر — أن القرون تختفى تحت وحدة المصطلحات وأن علينا أن ندقق فيها لكي نراها .

إحدى المفاجآت التي تنتظر مؤرخ الفكر المسيحي تكمن في إصرار هذا الفكر والحاصد على قيمة وجدارة ودوام الجسم البشري :

إن التصور المسيحي للإنسان هو تقريبا إذا ما أخذ بشكل عام روحاني تماما . ألم يقل السيد المسيح : ماذا ينمى الإنسان إذا ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ ومن ثم فإن تهذيب النفس وتطهيرها وتحريرها وأخيرا تخليصها — فهذا هو فيها يد والغاية النهائية والجهد الحقيقي الذي تبذله المسيحية ، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن الله المسيحي روح ، وأن الإنسان من ثم لا يستطيع أن يشارك الله إلا من حيث هو روح وأن الله باختصار لا بد أن يعبد بالروح وبالحقيقة فكيف لا تنتظر بعد هذا كله أن يركز الفلاسفة المسيحيون كل جهودهم على الجانب الروحي في الإنسان أعني أن يهتم الفيلسوف المسيحي بالنفس وألا يضع إعتباره الجانب

الفانى وهو الجسد الاعمى غير العاقل الذى لا يعلم شيئاً عن الله ؟ ومن ذلك وبرغم الفترة الكبيرة التى شعر بها كثير من المؤرخين والفلاسفة فان العكس تماماً هو الذى حدث .

فالقديس بونا فنتيرو القديس توما الا كوينى ودينز سكوت « وأستطيع أن أقول أيضاً فرنسيس الاسيسى - هؤلاء جميعاً بشر احتراموا أجسامهم واحتفظوا لها بمكان عال ولم يرد واحد منهم أن يكون له مصير منفصل عن البدن والنفس : فمن الذى يستطيع أن يفسر لنا هذه الواقعة ؟ وماذا عسى أن تعلمنا إياه عن العشور المسيحى الحقيقى للطبيعة البشرية ؟ .

ويمكن أن تصاغ هذه المشكلة فى عبارات تاريخية : يبدو لأول وهلة أن المذهب الأفلاطونى لا بد أن يكون هو الفلسفة - وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا - التى يحتمل أن تتلاءم مع الأغراض المسيحية أكثر من غيرها .

ولقد بحث آباء الكنيسة عن نظرية تتعلق بروحانية النفس توحيداً فى محاورة (فيدون) لأفلاطون ، كما وجدوا معها أيضاً عدة براهين عن خلود النفس وعن شعور حياة مقبلة وعن الثواب والعقاب والنجاة والعذاب والسماء والجحيم . ولا شك أنه بدون محاورة أفلاطون لم يكن من الممكن أن يظهر كتاب القديس أوغسطين « خلود النفس » على الاطلاق ، فكيف يمكن إذن أن نفسر أنه على الرغم من إتباع المفكرين المسيحيين للتراث الأفلاطونى بهذا الشكل فإنهم قد أذعنوا بالتدريج للأثر الارسطى المتزايد ، ثم عرفوا النفس أخيراً — بعد ألوان من التردد لاحصر لها بغير شك — أنها صورة الجسم ؟ .

لقد حدث ذلك بسبب أنه هنا — ربما أكثر من أى مكان آخر — كان يوجد إختار داخلى يعمل فى قلب الفلسفة المسيحية ولقد خضع شيئاً فشيئاً للأثر المنتظم للوحى .

لقد نسينا — كثيراً أو قليلاً — المعنى الاصلى لكنه ، الإنجيل ، ، لأنها تعنى بالطبع « البشارة الجديدة » أو « الانبياء الطيبة » ، وكما أن العهد القديم كان يعنى « الكرتا » على الاصل ، فان الإنجيل أو العهد الجديد كان يجلب للإنسان

أنباء جديدة أو بشارة طيبة على الأصالة . لقد أعلن يسوع المسيح أن المخلص آت ، وكان الخلاص كان قريبا لبني إسرائيل ، وأن الحكام العدول مدعوين ليحكموا مع الله . وسرعان ما أوضح القديس بولس للجميع أن هذا الخلاص لم يكن قاصرا على اليهود فحسب دائما هم يعم البشرية بأسرها : فقراء وأغنياء ، سادة وعبيد ، علماء وجهال ، وما يعيننا على وجه الخصوص هو أن الخلاص الذي أعلن عنه الإنجيل لم يكن خلاص الأنفس فحسب دائما هو خلاص البشر أعنى خلاص كل موجود من هذه الموجودات الفردية بلحمه وعظمه وأعضائه ، وبنيته كلها وجميع أعضائه الجسميه التي بدو لا يستطيع أحد أن يشعر بنفسه إلا كظل فحسب ، ربما كان من الصعب عليه أن يتصور نفسه على الإطلاق .

و حين أعلن يسوع المسيح لليهود أنهم سوف يحكمون معه ، فإنه كان يتحدث عنهم يقينا لا عن أنفسهم أو أرواحهم فحسب ، ونحن لا نحتاج إلى أن نذكر أن قيامة المسيح في نظر القديس بولس كانت الوعد والبرهان على أن قيامتهم آتية : ولكن إن كان المسيح يركز به أنه قام من الأموات فكيف يقول قوم بينكم إن ليس قيامة أموات ؟ . . فان لم تكن قيامة أموات فلا يكون المسيح قد قام .

وإن لم يكن المسيح قد قام فباطلة كرازتنا ، وباطل أيضا إيمانكم . وتوجد أيضا شهود زور لله لأننا شهدنا من جهة الله أنه أقام المسيح وهو لم يقم إن كان الموتى لا يقومون ، لأنه إن كان الموتى لا يقومون فإن المسيح لا يكون قد قام . وإن لم يكن المسيح قد قام فباطل إيمانكم . أنتم بعد في خطاياكم . إذن الذين رقدوا في المسيح أيضا هلكوا . إن كان لنا في هذه الحياة فقط رجاء في المسيح فانتا أشقى جميع الناس . ولكن الآن قد قام المسيح في الأموات وصار باكورة الراقدين فإنه إذ الموت بانسان ، بانسان قيامة الأموات ، لأنه كما في آدم يموت الجميع هكذا في المسيح سيجي الجميع لرساله بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتور الأصحاح الخامس عشر عدد ١٢ - ٢٢ ، لكن طالما أن الرجاء أو الأمل المسيحى ليس من أجل هذه الحياة فقط فإن القديس بولس سيكون أسعد الناس جميعا : « هو ذا سر أقوله لكم : لا نرقد كلنا ولكننا نتغير : في لحظة ،

طرفة عين عند البوق الأخير فانه سيوق فيقام الأحداث عديمى فساد ونحن
تتغير، لأن هذا الفساد لا بد أن يلبس عدم فساد وهذا المائت يلبس عدم موت:
ومن لبس هذا الفاسد عدم فساد ولبس هذا المائت عدم موت فحينئذ تصير الكلمة
المكتوبة ابتلع الموت إلى غلبة: أين شوكتك يا موت؟ أين غلبتك ياهاوية. .
(رسالة بولي السابقة الأصحاح الخامس عشر عدد ٥١ - ٥٥).

نحن نشير هنا إلى وقائع مألوفة جداً، لكن يبدو أننا نتقاضي في الغالب عن
أمرها في تطور الفلسفة في العصر الوسيط إن إيمان القديس بولس والمسيحيين
الأول في الخلاص الفردى للإنسان العيني كان يتضمن نتيجتين: أولاً — الدوام
الفرد الجزئى بما هو كذلك وقيمته السامية ولا شيء يعبر عن هذه النتيجة أفضل
بما كتبه بسكال في « سر يسوع »، حيث يعبر بسكال من القلب عن الثقة المسيحية
العميقة في مصير الموجود الذى اقتداه موت الله: « كنت أفكر فيك وأنا أحتصر
ولقد نرفت كثيراً من أجلك، ومن هنا فإن بسكال يستخرج من هذه العبارة
النتيجة الثانية: « إني أنا الذى أشفى وأداوى الجسد وأضفى عليه الخلود، إن
المسيحية تؤكد قيمة ودوام لا النفس فقط بل أيضاً الوجود العيني الذى يسمى
بالإنسان والذى يتألف من النفس والبدن وهى تفعل ذلك لأن المسيح جاء
ليخلص لا النفس وحدها بل الإنسان.

وما قاله بسكال في القرن السابع عشر سبق أن قاله المفكرين المسيحيون في
نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث. ولقد أبرزوا بقوة الرابطة الضرورية
بين الإيمان بقيامة الجسد والقضية الفلسفية عن الوحدة الجوهرية للركب البشرى:
« لأن الله ينادى حتى الجسد نفسه للقيامة وتعدده بحياة أبدية وإن إعلان أنباء
الخلاص الطيبة للإنسان يعنى في الوقت ذاته أن يعلن هذا الخلاص للجسد.
لأن ماذا عسى أن يكون الإنسان إن لم يكن وجدوا عاقلاً يتألف نفس وجسد؟
ومن ثم فإن النفس إذا ما أخذت في ذاتها فانها لن تكون هى الإنسان لأنها
نفس الإنسان: وإذا ما أخذ الجسد وحده فانه لن يكون أيضاً الإنسان لأنه
جسد الإنسان. وما دام الجسد وحده أو النفس وحدها ليست هى الإنسان بل

ما يسمى بالإنسان هو وحدتها فإن الله حين يعد الإنسان بالقيامة والحياة فإنه لا يعد جانباً في الإنسان بل الإنسان كشكل أعنى النفس والجسم معاً .

إن الأهمية الأساسية لهذه الرابطة بين النفس والجسم قد شعر بها المفكرون المسيحيون الأول بشكل عميق لدرجة أن ما ننظر إليه نحن اليوم على أنه قضايا أساسية في الفلسفة المسيحية كان يبدو لهم ذا أهمية قليلة نسبياً . فنحن أولاً قبل كل شيء معنيون هذه الأيام بإقامة الدليل على خلود النفس وضمان سعادتنا المقبلة وقد يندهش اليوم كثير من المسيحيين المحدثين حين يعلموا أن مجموعة من الآباء الأول كان موضوع خلود النفس عندهم غامضاً لدرجة أنه يمكن أن نقول أنه لم يكن موجوداً عندهم ، وتلك حقيقة مع ذلك وحقيقة ينبغي أن نسجلها لأنها تلقى ضوءاً قوياً على المحور الذي يتركز عليه الأنثروبولوجيا المسيحية كما توضّح مجرى تطورها التاريخي . إن المسيحية بدون خلود النفس ليست في النهاية لا يمكن تصورها على الإطلاق . والدليل على ذلك أنه قد أمكن تصورها . إن ما لا يمكن تصوره حقاً هو أن تكون هناك مسيحية بدون بعث للإنسان ، الإنسان يموت ، وجسده يموت ، ولكن لا شيء يفقد بطريقة لا علاج لها والبشارة الجديدة ما كان يمكن لها أن تكون ذات أهمية إذا كانت النفس تموت أيضاً . ورغم ذلك كله فإنها تضمن للإنسان البعث بروحه وجسده أيضاً حتى يتمتع بسعادة أبدية ، ومن هنا فليس غمّة ما يدعو (الدهشة إذا هاذب بعض الآباء إلى القول بأن النفس والجسد يموتان في انتظار البعث ويوم الدينونة . فلم يكن ذلك في الواقع سوى تردد عابر في تاريخ الأنثروبولوجيا المسيحية ، وسرعان ما فهم — نتيجة لتأثير الأفلاطونية أساساً — أن هناك أسساً فلسفية تؤكّد خلود النفس ، ومنذ تلك اللحظة أخذت المشكلة شكلاً جديداً . لأننا قد أصبحنا — منذ الآن — بحاجة إلى فكرة الإنسان التي تترك إمكان تصور خلود النفس وتضمن في نفس الوقت مستقبل مصير الجسد ، أن التراث الفلسفي اليوناني يقدم لإختياراً بين حلين ممكنين — اثنين فقط — للمشكلة هما : الحل الذي يقدمه أفلاطون ثم الحل الذي يقدمه أرسطو لقد جرب المفكرون المسيحيون في البداية الحل الأول ثم جربوا بعد ذلك الحل الثاني ، ولم يستقر التردد في حل المشكلة إلا بعد مرور اثني عشر قرناً من الزمان

حين اكتشفت فلسفة العصر الوسيط - بعد أن تجاوزت فلسفة أفلاطون وأرسطو كل أصالتها الخلافة في مذهب القديس توما الأكويني .

لا يبدو للوهلة الأولى أن هناك فلسفة تحمل وعظماً لمستقبل الأنثروبولوجيا المسيحية أفضل من فلسفة أفلاطون وتلميذه أفلوطين فالنفس عند أفلاطون هي أساساً مصدر الحركة أو حتى كما نقرأ في محاوره فايدرس (٢٤٦ - ١) « إن من يستمر في تحريك ذاته دائماً لا بد أن يكون خالداً في حين أن الذي يحرك غيره فإنه إنما يتحرك بغيره » وتبني خطوة واحدة فقط لكي تنتهي إلى القول بأن « الحركة التي تحرك نفسها » وهي التي نسميها بالنفس وهي مزودة بالحياة (أنظر محاوره « القوانين » لأفلاطون ٨٩٤ - ٧٩٥ ب) - وهي لذلك خالدة . وهذه هي الواقعة التي تفسر ميل الأفلاطونية إلى التركيز على الاستقلال الجذري للنفس التي تهب الحياة بالنسبة للجسم الذي يتلقى منها هذه الحياة . وتمثل النفس في المركب البشري العنصر الدائم الإلهي الذي لا يتغير بينما الجسم هو العابر المتغير الثاني . وكما أن الإنسان مستقل عن ملابسه ، يعيش أو بعد أن ينزع عنه هذه الثياب ، ويستطيع أن يستخدم في حياته كثيراً . منها وبدون أي مضايقات فكذلك النفس أنها تتحرر أو تخلص نفسها تدريجياً من الجسم عن طريق الفلسفة وتمت بارادتها المادة حتى يخلصها موت الجسم تماماً من المادة يتركها حرة تتأمل المثل . وليس هناك نظرية نجد منها إستقلال للنفس من الجسم بمثل هذه الدرجة من القوة كما هي الحال في الفلسفة الأفلاطونية ، وهذا يفسر لنا السبب في الآراء بمجرد ما شعروا بأهمية خلود النفس اتجهوا في الحال إلى أفلاطون الذي كان حليفاً طبيعياً لهم .

لقد كان كل شيء على ما يرام بالنسبة للناس في الأفلاطونية لكن ماذا يصبح وضع الإنسان في هذه الفلسفة . ؟ مادامت النفس هي كل شيء ، ومادام لها الاعتبار الأول ، فإن الإنسان يصبح كما عرفه فلاسفة الأكاديمية . ولقد كانوا في ذلك مخلصين لفكر أستاذهم - بأنه « النفس التي تستخدم جسدها » . وعلى الرغم

من أن القديس أو أغسطين قد عارض بعض نتائج المبادئ الأساسية الأفلاطونية فقد رأى أنه من الصعب عليه أن يرفض قبولها . إن الانسان كما يقول على الأقل على نحو ما يظهر له هو : « النفس العاقلة التي تستخدم جسدا أرضيا فانيا » أو كما كتب في مكان آخر : « النفس العاقلة التي تمتلك بدنًا » . لكننا نرى جيدا أن الفيلسوف المسيحي يشعر بالصعوبة أو بالمشكلة التي تكمن خلف هذا التعريف لأنه سرعان ما يضيف أن النفس العاقلة والبدن الذي تملكه لا يشكلان شخصين متميزين بل يؤلفان إنسانا واحداً . ولا شك أنه يقصد الحفاظ على وحدة الانسان لكن هل في استطاعته أن يفعل ذلك بهذه المبادئ .. ؟

ومن السهل أن نرى أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك ، من واقعته أن التعريف الأوغسطيني للنفس يتحد تماما مع التعريف الأوغسطيني للانسان . أن القديس أوغسطين يخبرنا أن الانسان نفسا إذا ما أخذت النفس انفصال عن البدن ، ولا هو بدن في انفصال عن النفس دائما هو النفس التي تستخدم بدنًا . لكن حين يطلب منه أن يعرف النفس وحدها يجيب بأنها ، الجوهر العاقل القادر على تحكم البدن ، . وفي النهاية إذن يكون الانسان هو النفس فقط ، أو أن شئت أن النفس ذاتها التي هي الانسان . ولا شك أن القديس أوغسطين يظل لديه ما يقوله ضد هذا النقد : فربما أجاب : بأن النفس هي نفس فقط لأنه في خدمة النفس . لكن في كلتا الحالتين - في الواقع - نجد أن تعريف النفس وحدها مرادف لتعريف النفس كله . ولا يقل عن ذلك صدقا أو نقول أن هذا الجانب من الأفلاطونية الذي دخل إلى الفكر المسيحي قبل أن بهضم بقى إلى حد ما جسما غريبا عنها . وكان وجوده هو السبب في إثارة مشكلات لم تكن معروفة للمذهب الأفلاطوني الأصلي ، لقد كان من الطبيعي تماما أن يكون الانسان عند أفلاطون نفسا فحسب لأن أفلاطون لم يكن يهتم لا بالحفاظ على وحدة أو دوام المركب البشري ، بل على العكس لقد كانت وحدة النفس والبدن عنده عارضة ونتيجة نتجت عن السقوط ، فسجنت النفس في البدن كما يوضع المرء في سجن أو في قبر وهذا هو السبب في أن جهد الفلاسفة كله موجه لتخليصها من البدن . أما المفكر

المسيحي فلا بد له - على العكس من أن يسلم أولا بأن وحدة النفس والبدن وحدة طبيعية لأن الله الذى خلقها هو الذى أراد ذلك ولقد أعلن أن كل ما عمله خير ، ولا يمكن أن تكون هناك حالة طبيعية ناتجة من السقوط . وفضلا عن ذلك فطالما أن الانسان المتكامل هو الذى سيتم خلاصه فان الفلسفة المسيحية لا يستطيع أن نفترض خلاص نفس الجسم بل بالآخر ، خلاص الجسد عن طريق النفس : وهذا يتطلب أن يكون الانسان مركبا جوهريا ، وشيئا مختلفا أتم الاختلاف عن التجاوز العرضى بين النفس والبدن الذى تخيله أفلاطون . وهذا - فضلا عن ذلك - الرب فى أن القديس أنسلم وجد نفسه - مع حرامته فى تأكيد وحدة الانسان - عاجز تماما عن تبريرها . فهل الانسان وبدقة أشبه بجوادين يرتبطان بعربة واحدة . . ؟ أهما يرتبطان مثل الجذع والساق فى القنطورس Centaur^(١) ؟ . هل النفس هى الانسان بالمعنى الذى يفترض فيه الفارس جوداه ؟ . أسئلة كثيرة جدا لم يخامر بالاجابة عنها . ولم يستطع أن يفعل وهو يواجهها سوى أن يعبر عن حيرته .

وهكذا وعلى الرغم من كل الميزات التى لانزاع فيها للمذهب الأفلاطونى فإنه يحمل فى طياته مشكلة لا يمكن معالجتها وعقبة لا نستطيع تجاوزها ، ويدخل هذه المشكلة فى قلب الفلسفة المسيحية . وهذا ما يفسر لنا السبب فى إهتمام الفلاسفة واللاهوتيين بالتعريف الأرسطى للنفس على الرغم من أنه تعريف ضئيل فى مسيحيتته فى ظاهره - وهذا الانتقال إلى التعريف الأرسطى لم يحدث بدون مقاومة ومعارضة من جانب الأفلاطونيين ، ولقد جاء النقد العنيف للتعريف الأرسطى للنفس من جانب نيميسيوس Nemesius ثم انتقل إلى العصور الوسطى عن طريق « جرج دى نيسا » الذى كان له أثر لا يمتحى على تاريخ المناظرات والمناقشات التى جرت حول موضوع النفس والبدن لسكن مع بداية

(١) حيوان خرافى جسمه على شكل الحصان أما صدره ورأسه فهما على شكل الانسان .

القرن الثالث عشر كان من المؤلف أن نلتقي بهذا التعريف عن عدد كبير غيره ، وكلما ينظر إليها بمعنى أو بآخر على أنها مقبولة . النفس عند أرسطو هي فعل أو صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ^(١) وهكذا فإن علاقة النفس بالبدن هي حالة جزئية خاصة من العلاقة العامة بين الصورة والمادة وهناك معنى يمكن أن نقول فيه أن الصورة والمادة منفصلان طالما أنه لا توجد صورة جزئية مخصصة بالضرورة بسبب طبيعته لتشكيل أى جزء معين من المادة ، لكن ينبغي أن ننظر إليهما — بمعنى آخر أيضاً ، على أنهما لا يتفصلان ، على الأقل في الجواهر العينية ، لأن الصورة من هذا النوع لا يمكن أن توجد بمزول عن المادة أيًا كانه نوعها . وطالما أن النفس البشرية هي على وجه الدقة صورة من هذا النوع فإن مزايها ومساوئها هذا التعريف تبدو في الحال واضحة .

المزايا واضحة : فلو أننا أخذنا بالتعريف الأرسطي فأننا لن نلتقي بأية مشكلة بخصوص الوحدة الجوهرية للإنسان ، لأن النفس والبدن ليسا جوهرين منفصلين وإنما هما عنصران لا يفصل الواحد منهما من الآخر . ومن اليسير أن نرى أن الفلاسفة المسيحيين الذين اهتموا ببيان وحدة الإنسان ودمامه شعروا بأمان في هذا الجانب من المشكلة . ومن ناحية أخرى كان من التسليم بالمبدأ الأرسطي القائل بأن النفس هي صورة الجسم . دون أن نقبل في نفس الوقت جميع النتائج الضرورية التي تلزم عنه — ولقد حدثت — كما هي الحال في أفلاطون — أن تكون بعض هذه النتائج مما يصعب على الفيلسوف المسيحي قبوله إل حذما . فلو أننا تابعنا أفلاطون في برهانه على جوهرية النفس فأننا لنضغ وحدة المركب البشري في خطر ، ولو أننا تابعنا أرسطو في برهانه على وحدة الإنسان فقد نخاطر بجوهرية النفس وبخلودها أيضاً .

والواقع أنه منذ اللسطة التي تحدد فيها تلك الحقيقة الواقعية العينية على أنها

(١) راجع هذا التعريف في كتابه النفس لأرسطو ترجمة المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد الأهواني من ٤٢ — ٤٣ — دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٩ .
(م . ١٠ — الفلسفة)

وحدة الصورة والمادة يصبح من المستحيل أن ننظر إلى أحد هذين العنصرين على أنه جوهر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. أن الإنسان يدوم مادام اتحاد النفس والبدن ، لأنه هو الجوهر . لكن ما أن تتحل هذه الوحدة حتى لا يكون جوهرأ بعد وإنما هو جسم ونفس توقفنا عن الدوام . إن الجثة ليست أبداً جسماً بشرياً ، لكنها شيء عضوى يعود إلى اللاعضوى أو هو في طريق التحلل والعودة إلى العالم غير العضوى ، أما بالنسبة لنفس الحيوان فكيف يمكن لها أن تبقى بعده بما أنها لا تكون جزءاً منه وبما أن هذا الحيوان قد توقف عن الوجود . . . ؟ صحيح أن أرسطو شعر بنفسه بمدى الصعوبة التي تثيرها نظريته الخاصة حينها وصل إلى دراسة حالة الإنسان ؟ والواقعة ملحوظة للغاية طالما أنه لا يدين لآى لاهوت بالمعنى المسيحى لهذه الكلمة ، ولا يلعب عنده أى دور . أنه يسلم بأن الإنسان ينبغى ألا يكون مجرد حيوان بين حيوانات أخرى ، لا لأن الله قال ذلك ، فالموجود البشرى حيوان عاقل ، وتبدو نفسه على أنها شيء أكثر من أن تكون صورة الجسم ، إنه يشتمل على مبدأ للعمل — وهو إذا نظرنا إليه في حالة ممارسته لوجدناه مستقلاً عن البدن وبالتالي أعلى من أية صورة جوهرية ، هذا المبدأ هو العقل ، وهو يسأل نفسه هل هناك أى تشابه بين علاقة العقل بالجسم ، مع علاقة القبطان بالسفينة ، لكنه لم يجب عن هذا السؤال ، وعندما وصل أرسطو إلى تعريف العلاقة بين هذا العقل وبين الجسم كانت حيوية عظيمة . وهو يقول أن طبيعة هذا العقل ليست واضحة لديه حتى الآن وربما يمكن أن ينفصل عن الجسم كما ينفصل الخالد من الغاتى . وفي عبارة سريعة وموجزة يقول أن هذا العقل يأتى إلى النفس « من الخارج » ، وهذا يفترض بتغير شك بإمكانية عودته فيما بعد إلى مصدره الأول وإلى بقائه لكن ماذا يحدث عندئذ للوحدة الجوهرية للموجود البشرى . . ؟ ماذا عساهما أن تكون صورة الجسم الفردى التي تنفصل في نفس الوقت عن هذا الجسم الفردى . . ؟ تلك نقطة أساسية بالغة الأهمية لكن أرسطو يتركها عندها بغير جواب . وكل شيء يدعونا إلى الاعتقاد بأن الإنسان في تفكيره ليس إلا اتحاد نفسه وجسده ، وأن العقل الذى تحدث عنه أرسطو ليس إلا جوهرأ آخر عقلياً آخر في اتصال وارتباط بنفسنا ، ومنفصل عن جسمننا من واقعة أنه لا يدخل في تركيب فرديتنا العينية ، خالد بالتالى ، لكنه خالد بخلود خاص ، به وليس خاصاً بنا .

والمواقع أن هذا هو تفسير أرسطو كما يقترحه « ابن رشد » الذي كان ينظر إليه في العصور الوسطى على أنه « الشارح الأكبر » لأرسطو ، والحق أن هذا التفسير مبنى على خصوص قوية للغاية ، ولا يستطيع الرد أن ينفي أنه يتفق مع الاتجاه العام للمذهب الأرسطي : لكن لا يستطيع أحد من المفكرين المسيحيين أن يقبله لأن ما تعد به المسيحية الإنسان هو خلوده الفردي لا خلود جوهر منفصل لا يكون له ، وكل المناقشات والمناظرات التي وجهت ضد ابن رشد والتي قادها في القرن الثالث عشر القديس « بوناغتيير » ، والقديس « ألبرت الكبير » والقديس توما الأكويني تسكني لأن تبين لنا الاختلاف التام بين النظريتين . ولقد كان المؤرخون على وعي كامل بهذه الحقيقة ، وحتى أننا لا نجد ما يبرر الوقوف طويلاً عندها . وما يهمنا أن نسجله هو على العكس الجهود التي بذلها الفلاسفة المسيحيون لكي يخرجوا من المضيق المزدوج الذي وضعهم فيه أفلاطون وأرسطو ، وماذا كانت محصلة هذه الجهود .

مهما كانت المشكلة محيرة فإن المرء لا يكون لديه على الإطلاق إنطباع اليأس من حلها — وربما كان من الأفضل أن تقول أنه كان هناك على الدوام حل يمكن للمرء أن يقبله بوصفه أفضل من اللا حل ، لكنه كان يسمح أيضاً بانتظار حل أفضل كلما تقدم الفكر الفلسفي .

ولقد كان القديس أوغسطين دائماً هناك يساند ويدعم في أن واحد خلود النفس ووحدة الإنسان ، ولقد كان من الممكن للمرء أن يفعل مثله فيدعم ويساند كلا من طرفي السلسلة حتى ولو كانت حلقة الاتصال التي تربط الطرفين لا ترى بوضوح . ومن جهة أخرى فقد حدث أن ابن سينا الذي أنتشرت مؤلفاته في بداية القرن الثالث عشر نعد ترجمتها إلى اللاتينية — كان له حله الخاص : ومن الطبيعي أن يسعى إليه المفكرون في محاولة للوصول إلى عناصر حل المشكلة .

لقد كان ابن سينا يعتقد مثل أستاذه الفارابي أن تصنيفات الأفلاطونية الجديدة التي كانت معروفة تحت اسم « تولوخيا أرسطوطاليس » كان بالفعل مؤلفاً من مؤلفات أرسطو ، ومن ثم فإن فلسفته كلها تفترض مقدماً جهداً للوصول إلى

مركب لما يعرضه هذا المؤلف المتحول مع نظرية أرسطو التي تعرضها كتاباته الأصلية ، وهذا ما يعنى المحاولة من جديد لعمل مركب يجمع أفلاطون وأرسطو في إطار واحد . ولقد أرتاح المفكرون المسيحيون من ناحية حين وجدوا عند ابن سينا تلك العناصر الأفلاطونية التي أصبحت — بفضل القديس أوغسطين جزءاً لا يتجزأ من تراثهم . لكن ما كانوا يحتاجون اليه من ناحية أخرى هو على درجة الدقة نظرية قادرة على أنقاذ خلود النفس الأفلاطوني والوحدة الأرسطية للمركب البشرى في أن معاً . ولقد جاد ابن سينا إذن في الوقت المناسب ، وهذا ما يفسر لنا الأثر العميق الذي مارسه على الفلسفة المسيحية أبان القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر .

لقد حاولوا إذن أن يخلصوا منه تلك العناصر التي لا يمكن أن تهضم في الديانة المسيحية ، وأن يردوا مبادئه إلى مبادئ القديس أوغسطين ، وأن يلحقوا العناصر الأرسطية بتلك المبادئ التي كان من الضروري الحفاظ عليها

فإذا كانت نتائج مثل هذا العمل على النقطة التي نتحدث عنها الان . . . ؟ .

ربما قد يبدو لأول وهلة أن الأمر كان تاماً فيما يتعلق بتعريف النفس فقد كان هناك طريقتان ممكنتان للنظر إلى النفس في رأى ابن سينا : فهي — إذا ما أخذت في ذاتها أعنى في ماهيتها — جوهر روحي بسيط لا يقبل العشمة ، ومن ثم لا يقبل الفساد ، ولذلك فإن تعريف أفلاطون ومن هذه الزاوية — كاف تماماً .

أما إذا نظرنا إلى النفس من حيث علاقتها بالبدن التي تبعث فيه الحياة فربما مكنا أن أهم الوظائف التي يمكن أن تمارسها وأكثرها أساسية هي أن تكون صورة هذا البدن . ومن هذه الزاوية فقد كان أرسطو على حق في تعريفه للنفس فلا شك أن النفس هي صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . وسوف يخدم في

توضيح معنى هذه النظرية أن تستمد مثالا من ابن سينا نفسه : أنا أرى — على سبيل المثال — عابر سبيل وأسألك من هو . . ؟ فربما تجيب هو « صانع » أفرض أن الإجابة صحيحة ، وأفرض أن الرجل كان حقاً صانعاً ومع ذلك فإن الجواب ليس تاماً ، أو أكثر الأجابات التي يمكن أن تقدم أساسية ، ذلك لأن عابر السبيل هو إنسان أولاً ثم صانع ثانياً ، هو إنسان بالماهية ، وصانع بالوظيفة وحالة النفس شبيهة بذلك تماماً ، فهي في ذاتي جوهر يقوم بوظيفة الصورة ، وهذا هو السبب في أنه ليس شئمة مما يدعو إلى الخوف من تأثيرها بفساد البدن الذي تبعت فيه الحياة ؟

إذ حينها يموت البدن فإن كل ما يحدث هو أن النفس تكف عن أن تمارس وظيفة من وظائفها .

ويبدو لأول وهلة أنه ليس هناك نظرية أكثر كفاية وأكثر أشباعاً للمسيحيين من هذه النظرية ، طالما أن النفس جوهر فهي خالدة ، وطالما أنها صورة فالإنسان موجود واحد . والواقع أننا سوف نجد حل ابن سينا هذا في « الخلاصة » المنسوبة إلى ألكسندر أوف هاليس (١١٧٥ — ١٢٤٥) ^(١) A. oe. Hales. وفي شروح القديس بونافنتير وعند لاهوتيين آخرين أقل من أهمية من هؤلاء . والقديس بونافنتير لكي يؤكّد جوهرية النفس يدعم نظرية ابن سينا ونظرية « ابن جبرول » ^(٢) Gelrol وكان يذهب إلى أن النفس مكونة من صورة ومن مادة لاجسمية ويدعم ألبرت الكبير تعريف ابن سينا للنفس ويقول : يجب علينا أن نقول أننا حين تفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا أتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا أتباع أرسطو . . . ولا شك أن الفكر المسيحي هنا يميل إلى النزعة التوفيقية السهلة ، لكن الواقع أن هذه السهولة ظاهرية

(١) قسيس انجليزى درس اللاهوت بباريس له خلاصة لاهوتية ضخمة لكنهم مهوشة كان معلماً تمام الاطلاع على كتب أرسطو وعلى الفلسفة الاسلامية وبخاصة لابن سينا .

(٢) فيلسوف يهودى كان بعض الدرسيين يظنون أنه ملأ والبعض كان يحسبونه مسيحياً ولد حوالى عام ١٠٢٠ وتوفى بين سنتي ١٠٥٨ — ١٠٧٠

كما هي الحال دائماً مع المذاهب الانتقائية أو التوفيقية . فهي تنفق وقتاً في فهم الاختلاف بين المبادئ الموافقة التي تحتاجها لتبرير نتائجها ولا توفق إلا التبريرات التي تنتج بالضرورة من هذه المبادئ . وهنا كما هي الحالة في كل مكان آخري يأتي المذهب التومائي لكي يهز بعنف الهدوء والحلول السهلة الكسولة وليعطى دفعة جديدة .

الواقع ان المشكلة كلها ترجع في اساسها العميق إلى ما يأتي : الإنسان هو وحدة معطاة بما هو كذلك والفيرلسون يلزم بأن يضع في اعتباره هذه الحقيقة . أنني حين أقول أنني أعرف فإنني لا أقصد بذلك أن جسمي يعرف من خلال النفس ، أو أن النفس تعرف من خلال الجسم ، لكنني أعني . أن هذا الوجود العيني الذي هو « أنا » ، مأخوذاً في وحدته يقوم بفعل من أفعال المعرفة ونفس الشيء يصدق حين أقول أنني « أعيش أو أحيأ » ، أو حتى أنني « أكون أو أوجد » فكلمة « أنا » لا تعني الجسم أو النفس لكنها تعني الإنسان . وهذا يفسر لنا السبب في أن توفيقية ألبرت الكبير لم تكن حلاً للمشكلة . طالما أن وظائف النفس التي تبعث الحياة ليست داخلية في تعريف ماهيتها فإن وحدة النفس والبدن تظل عرضية بغير ضرورة ميتافيزيقية أيأ كانت .

والنفس بوصفها جوهرأ تظل على نحو ماهي عليه على وجه الدقة سواء شكلت البدن أم لا . وشك أننا قد نحاول أن ننفذ الموقف بأن نقول أنه من « الطبيعي » بالنسبة للنفس أن تكون صورة للبدن . ووليكن أن نسير أبعم من ذلك فينسب لها لونا من الميل الطبيعي تجاه بدنها ، لكن سوف يبقى من الصواب باستمرار أن نقول مع ذلك أن تلك الوحدة مع البدن لا تدخل في ماعية النفس كنفس . وإذا كان الحال على هذا التحرف فإن الإنسان لا يكون وجوداً بذاته *per se* بل وجوداً بالعرض *Per accidens* — أنني لا أستطيع قط أن أقول أنني موجود أو أنني أحيأ ، أو أنني أفكر ، دون أن أدرك بذلك أنني كنفس أوجد وأعيش وأفكر ، ولا بد أن يكون من الممكن كذلك أن نعيش هذه النفس وأن توجد وأن تفكر بدون اتحادها مع البدن . فليس من الغريب إذن أن يسبق ابن سينا يوقفه

موقف ديسكارت . فإذا كانت النفس جوهرًا يمكن بالضرورة أن ينفصل عن البدن ، عندئذ فكما قلت ، أنتى أفكر ، فإنتى فى هذه الحالة إنما أتحدث عن نفسى وحدها ، ووجود نفس هو الذى أثبتته حين أقول بعد ذلك ، أذن أنا موجود .

وهذا هو على وجه الدقة السبب الذى جعل القديس توما الأكوينى يبحث المسألة من جذورها وأن يعيد إقامة البناء بأسره . ولقد كان جهده هذا مثلاً نادراً لاجهد الفلسفى المسيحى ، إذ من النادر جداً أن يعرض علينا تاريخ الفكر مثل هذه الأعمال الجميلة التى تعطينا مثلاً للفلسفة حين تكون فلسفة حقّة وتتحوّل لتصبح فلسفة مسيحية حقيقية . ومع ذلك فأنتك لن تجد جهداً فلسفياً أسوأ تقديره على هذا النحو ، والسبب هو نفس السبب الذى سبق أن صادفناه مراراً من قبل وأعنى به أن القديس توما الأكوينى يستخدم مصطلحات أرسطو ويستعمل مبادئ أرسطية .

فالنفس عنده أيضاً وكما تعرف جميعاً — صورة لجسم طبيعى ذى حياة بالقوه . لكنه رفض من ناحية أخرى أن يقبل المبادئ الأفلاطونية بل واستبعد أيضاً من فلسفة القرون الوسطى ما أدخله تراث القديس أوغسطين من عناصر أفلاطونية فى هذه النقطة ، وهو يذهب رغم ذلك إلى تأكيد خلود النفس الفردية التى تستطيع فلسفة افلاطون وحدهما تبريرها . ألسنا مضطرين إذن أن نقول — كما يتردد بعض الباحثين فى أن يقولوا ذلك — أن التومائية هى على الدقة المذهب التفلينى أو الإلتقائى الحقيقى ، بل ربما يكون أسوأ المذاهب التوفيقية مادام أنه غير مترابط فضلاً عن ذلك . . . ؟ .

الجواب الوحيد الممكن إنما نجده بفحص نقدى دقيق للصيغ التى يستخدمها القديس توما الأكوينى ، وإيضاً المعنى الحقيقى الذى يضيفه على هذه الصيغ .

والكى نوضح مقدماً معنى هذا النقاش يمكننا أن نقول ان النفس عند القديس توما لاهى جوهر يلعب دور الصورة ، ولاهى صورة لا يمكن أن تكون جوهرًا وإنما هى صورة تمتلك خاصية الجوهرية وتضفى هذه الخاصية على غيرها .

وليس ما هو أبسط من ذلك ، ومع ذلك فمن العبث ان نسعى للعثور على فيلسوف قبل توما الا كويني قال بهذه الفكرة : بل أنك لا تجد إلا نفرأ قليلا اليوم من الفلاسفة يستطيعون أن يقوموا معناها بطريقة صحيحة .

ولكي تفهم هذه الفكرة فإن علينا أولا وقبل كل شيء وأن نلاحظ أنه على الرغم من أن هذا الحل لم يكتشفه أرسطو على الإطلاق فإنه لا يتعارض مع مبادئه ، بل على العكس تماما فعندما يتعرض المرء بأن النفس لا يمكن أن تكون في آن واحد جوهرًا وصورة لجوهر ، فإنه ينسى أنه يوجد في المشائية الأصلية جوهر هي صورة خالصة . ويمكن أن نقول — بمعنى ما — أنه كلما كانت الصورة خالصة أكثر — كانت أكثر جوهرية أيضا . انه بسبب أن الفكر الإلهي لا مادي بطريقة عظمى وسامية فهو بطريقة سامية أيضا صوري أو هو صورة خالصة ، وهو لأنه صورة خالصة فهو فعل خالص . وتلك هي الحال نفسها على مستوى أدنى : فالعقول المفارقة ، عند أرسطو هي صور لامادية خالصة ، متحررة تماما من المادة ، ومع ذلك فهو قائمة وهذا يوازي القول بأنها جوهرية وما أن نتذكر هذه الوقائع المعروفة جيدا حتى تبدو المشكلة في الحال قابلة للحل آخر غير الحل الذي ننسبه خطأ إلى القديس توما ، فإذا كانت هناك مبررات إيجابية لاعتبار النفس جوهرًا ، فلا شيء يمنعنا من أن نسلم بأنها في نفس الوقت صورة مادامت صورتها هي بالعكس — على وجه الدقة — هي أساس جوهر فيها . المشكلة المراد حلها الآن هي مشكلة مختلفة تماما : إذ لسنا بحاجة لأن نتساءل هل النفس صورة ، لكن أن نتساءل لماذا تكون هذه الصورة هي صورة البدن ، ومن ثم فإن المشكلة الأولى المراد حلها هي مشكلة جوهرية النفس .

ربما كان على سبيل المصادفة — وإن لم يكن قضاء وقدرًا — أن يذكر القديس توما الا كويني نصاً للقديس أوغسطين كأساساً لبرهانه على جوهرية النفس ، وهذا النص يؤكد على وجه الدقة أن الشيء الوحيد الذي يمنع الناس من الاعتراف بهذه الحقيقة هو عدم قدرتهم على تصور جوهر لا يكون مادياً . والواقع أن انتقال المشكلة من يد أوغسطين إلى يد القديس توما قد غير وضعها . لقد كان أوغسطين الشاب يعتقد — كما يعتقد أولئك الذين نقدم في سن النصج — أن

المشكلة ليست ما إذا كانت النفس جوهرًا ، وإنما هي بالآخرى ما إذا كان من الممكن لنا أن نتصور جوهرًا لا مديا . وعند القديس توما من ناحية أخرى أنه لو كانت النفس موجودة فإن طبيعتها لا بد أن تكون لا مادية بغير شك . لكن ذلك ليس هو تماما النظر إلى جوهريته ولقد ركز كل جهوده عند هذه النقطة الدقيقة .

المبدأ الذى يمكن وراء برهانه — وهو المبدأ الذى يبدو أنه لم يلاحظ بدرجة كافية — هو أن كل عملية متميزة تفترض جوهرًا متميزًا . والواقع أن الجواهر شعرت فقط بأعمالها ، والعكس : الأعمال أو العمليات لا يمكن تفسيرها إلا بواسطة الجواهر . إننا نعرف ما الوجود وبصفة خاصة ما هو الوجود بالعقل عن طريق التعريف . إنه هاهنا أيضا تجد الأساس النهائى للعلية فى الموجودات العينية ، فحين نقول أن كل موجود يوجد بمقدار ما يعمل ، أو بمقدار ما يكون فى حالة فعل ، وهو يعمل بمقدار ما يكون فى حالة فعل فإنا بذلك نوحّد بين مبدأ النشاط فى الموجودات وبين وجودها بالفعل . ومن ثم فإذا كان هناك أفعال خاصة بالإدراك العقلى فإن سببها لا يمكن أن يكون فى مبدأ مجرد كالفكر بصفة عامة مثلا ، بل لابد بالضرورة أن يكون سببها فى مبدأ عيني واقعي وبالتالى له طبيعة محددة أو متعينة . وباختصار حيثما كانت هناك أفعال للفكر فلا بد أن تكون هناك جواهر مفكرة .

وقد نطلق على هذه الجواهر أى إسم نشاء ، ولا يهم بالنسبة للمشكلة التى تدرسها حاليا أن تسمى هذه الجواهر أذهانا *Mentes* كما هى الحال فى المصطلحات الأوغسطينية أو نسميها عقولا *Intellectus* كما هى الحال فى المصطلحات الثومائية — فهناك أى أية حال أشياء تفكر وما يتبقى بعد ذلك هو أن نحصل على فكرة دقيقة عن طبيعتها .

العمليات التى تعتبر العقول مبادئ لها هى العمليات المعرفية فنحن عن طريق

العقل نـسـكون قـادرين على معرفة طبيعة الأشياء المادية كلها ، غير ان القدرة على معرفة الأشياء جميعاً تتطلب كشرط اول الا نـسـكون نحن انفسنا إحدى هذه الأشياء بصفة خاصة ، إذ لو كان للعقل طبيعة مادية معينة لأصبح مجرد جسم بين الأجسام الأخرى محدود بنمط وجوده عاجز عن إدراك الطبائع التى تختلف عن طبيعته الخاصة . وبعبارة أخرى فان الجوهر المفكر الذى يعرف للجسام لا يمكن ان يكون هو نفسه جسماً . وينتج من ذلك انه لو كان هناك موجودات كثيرة عاجزة عن المعرفة فان السبب هو على وجه الدقة انها ليست شيئاً آخر غير الأجسام ، وانه لو كان هناك موجودات مادية تفكر فان مبدأ نشاطها المعرفى لا يمكن أن يوجد فى جانبها الجسمى أو المادى وهذا هو السبب فى أن العقل البشرى — من واقعة — من واقعة أنه عقل — لا بد من النظر إليه على أنه جوهر لا مادى ، وهو كذلك من حيث وجوده ومن حيث عملياته سواء بسواء .

ولو كان ذلك كذلك فما الذى يمكن أن يمنعنا من أن تواصل السيروان توحد بين العقل والإنسان الذى يمنعنا هو واقعة ان الناس يعملوا أعمالاً أخرى إلى جانب العمليات العقلية ، فلو أردنا ان نوحّد بين الانسان وبين نفسه فانتاسوف نواجه مشكلة من نفس النوع . إن مثل هذا التوحيد قد يكون ممكناً فى مذهب أفلاطون أو فى مذهب لقديس أوغسطين لأن الاحساس عند هذين الفيلسوفين هو عملية خاصة بالنفس ولا يلعب فيها الجسد أى دور . وهذا هو السبب فضلاً عن ذلك فى أننا نجد هـما يعرفان الانسان بأنه نفس تستخدم بدنًا ، لكن ما دما نرفض فك وحدة الانسان إلى نصفين يتحدان عرضاً فانتا نجد لزوماً علينا أن نسلم بأن الصورة الجوهرية التى وصفناها ليست إلا جانباً واحداً للانسان فحسب ومن ثم فان أى شىء يدل على ان الانسان موجود مؤلف من مادة جسمية تنظمها صورة ، ومن جوهر عقلى يشكل وينظم هذه المادة . وكلما حرصنا على معطيات المشكلة وجدنا لزوماً علينا التسليم بأن . العقل نفسه ، أو الجوهر اللامادى هو صورة الجسم البشرى .

إنه ربما هاهنا نجد أن المشكلات الداخلية للمذهب تظهر واضحة : فإذا سلمنا بأن العقل هو جوهر لامادى فكيف يمكن أن يشكل فى نفس الوقت جانباً من جوهر آخر ، ويؤلف معه كلاً واحداً لا يكون مجرد مركب عرضى باختصار من الصعب أن نرى كيف يمكن لنظرية تبدأ بأفلاطون أن تنتهى بأرسطو ، ويبدو أن الفلسفة المسيحية تقع فى خطر عظيم أكثر من ذى قبل هو خطر الوقوع فى مذهب توفيقى غير مترابط . وبالغنا ما بلغ إختلاف موقف القديس توما عن أسلافه يجب أن تكون على وعى بأن ذلك وحدة لا يكتفى وأنها لا بد أن تبحث عن مدى التقدم الذى أحرزه . والواقع أن القديس توما لم يرغب عن بآله أبداً تصور الإنسان على نحو ما هو عليه فالإنسان نفسه هو الذى يشعر ويحس وليس الحساسة والإنسان نفسه هو الذى يفكر وليس العقل ، وهذه الوقائع شأنها شأن جميع الوقائع الأخرى ليست بحاجة استنباط بل إلى الإدراك فقط أو إلى تفهم . إن الموجودات المختلفة ومن الأنواع الأخرى توجد وبالتالي يمكن تصورها . والعقول الخالصة هى صور تبقى مفارقة ومنفصلة عن كل الأجسام ، والحيوانات والنباتات هى صورة جسمية باقية أو هائمة . لماذا . بالضبط لأن الجواهر لا يكون لها دوام إلا كصور لأجسام معينة ، إنها عقول وهى بالتالى جواهر قادرة على فهم المعقول وبهذا المعنى لا ينقص جوهريتها شيء . لكن العقل بدون الجسد مثله مثل اليد المقطوعة من جسدها ، مجرد جزء من كل ، وهو عاجز وعاطل حين يفصل عن هذا الكل فلنفترض إذن أن هناك جواهر روحية معينة تبلغ من الضعف حداً يجعلها لا تدرك أيها من المعقولات الأخرى إلا تلك التى تكون فى أجساد .

إن عقولاً مثل عقولنا ، أعنى العقول التى تبهرها المعقولات الخالصة لا تنفتح إلا على المعقولات التى تتضمنها المادة — ومن الواضح إذن أن مثل هذه الجواهر سوف تكون عاجزة عن الاتصال بعالم الأجسام إلا بتوسط الجسم ، فلاسكى ندرك الصورة المحسوسة التى تبهر أو تعد للصورة المعقولة ، فإن هذه الصور المعقولة لا بد أن تصبح صوراً لأجسام حسية لا بد أن تهبط إن صح التعبير إلى

إلى المستوى المادى لكى تتصل بالمادة . وهى لابد أن تفعل ذلك لأنها هذا اللون من الجواهر كما هى عليه .

ولكى نقدم تفسيراً صحيحاً عند معنى الجواب التومائى فعلينا أن نعرف أن إشكالها الظاهر يرجع إلى خطأ فى التخيل . فالقول بأن الانسان جوهر عيى مكتملا فى ذاته لا يتناقض مع القضية التى تقول بجوهرية النفس وإنما خطأ التفسير الذى نحن عرضة للوقوع فيه يرجع إلى تخيل الجسم والنفس بوصفهما جوهرين ثم محاولة بناء جوهر ثالث منهما هو الانسان عندئذ سوف يكون الانسان التومائى مركب من شذرات بعضها مستمد من أفلاطون وبعضها مستمد من أرسطو مع أن الانسان المسيحى هو شىء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فعلى الرغم من أن الانسان هو وحده الذى يستحق اسم الجوهر فانه يدين بجوهريته كلها مع ذلك للنفس لأن النفس البشرية هى فعل ومن ثم فهى لذاته وهى جوهر ، أما الجسم فعلى الرغم من أنه على العكس بدون النفس لا يمكن له أن يطور وجوده بالفعل فانه ليس له وجودا بالفعل ولا دواما إلا الوجود والدوام الذى يتلقاه من صورته أعنى من النفس وهذا هو السبب فى أن فساد الجسم لا يمكن أن يتضمن فساد النفس لأنه إذا إنهار المبدأ الذى يعطى الجسم وجوده الفعلى إنهار الجسم وتفكك لكن هذا الانهيار والتفكك لا يؤثران على وجود النفس ذاتها . ومن ثم فان جوهر الانسان ، ليس هو الجمع بين جوهرين وإنما هو جوهر معقد يدين بجوهريته لواحد فقط من مبدأين المكونين له : وهما هنا نجد المغزى الذى أضافه للفكر المسيحى للصيغة الأرسطية حتى حين يأخذها بحرفيتها ، فقد أصبحت الانفس الآن جواهر ثابتة هى لا تستطيع أن تطور نشاطها بدون تعاون أعضاء الحسن ، ولكى تحصل على هذا التعاون يتحقق فى المادة وإليها يرجع كون هذه المادة جسما ومع ذلك

فهي لا تكون إلا في جسم . ولذلك فإن الانسان ليس جسم مادام الجسم لا يدوم إلا بالنفس وليس نفسه مدامت النفس تبقى موجودة بدون الجسم إنه وحدة نفس تجعل الجسم وجوهريا ووحدة جسم تدوم فيه هذه النفس وهذا ينقلنا إلى أعتاب مشكلة جديدة هي مشكلة الفردية والشخصية .

الفهرس

صفحة

٥	مقدمة
١٢	تصدير
١٧	الفصل الأول : مشكلة الفلسفة المسيحية
٤١	الفصل الثاني : فكرة الفلسفة المسيحية .
٦٧	الفصل الثالث : الوجود وضرورته
٩١	الفصل الرابع : الموجودات وحدوثها .
١١٥	الفصل الخامس : المماثلة والعلية والغائية .
١٤٥	الفصل السادس : التفاؤل المسيحي .
١٩٦	الفصل السابع : مجد الله .
١٩٣	الفصل الثامن : العناية الالهية المسيحية
٢١٥	الفصل التاسع : الانثروبولوجيا المسيحية

